

١٤٠

الإنسان بين الجوهر والمظهر



تأليف: إريك فروم

ترجمة: سعد زهران

مراجعة وتقديم: لطفي فطيم

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

الإنسان بين الجوهر والمظهر

« نتملك أو نكون »



تأليف : إريك فروم
ترجمة : سعد زهران
مراجعة وتقديم : لطفي فطيم

١٤٠ ـ ذو الحجة ١٤٠٩ ـ أغسطس آب ١٩٨٩ م

المراسلات :

توجه باسم السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص.ب ٢٣٩٩٦ الصفاة / الكويت - 13100

العنوان الأصلي للكتاب

To Have Or To Be
Erich Fromm
London 1979

المحتوى

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

بقلم د. لطفي فطيم

هاهو عالم نفسي وفيلسوف أوروبي ـ أمريكي وناقد اجتماعي هو إريك فروم ، ينضم إلى قافلة المفكرين العظماء الذين ما أن يصلوا إلى قمة نضجهم ويريدون إبلاغ رسالتهم باختصار إلى الإنسانية ، لا يجدون إلا ذلك التقابل الأزلي التليد بين الخير والشر . وهو عند فروم تقابل بين التملك والكينونة ، أو بعبارة أخرى بين الملكية والوجود ، بين طريقة في الحياة تقوم على الاقتناء والاستحواذ والاكتناز والجشع ، وبين طريقة أخرى تقوم على ترسيخ قواعد الوجود الإنساني الخيّر ، وإتاحة الفرصة للبشر ليخرجوا أجمل ما عندهم من مواهب وملكات وأخلاق[1] .

ولقد ترددت فكرة الثنائية والتقابل بين قطبين عبر تاريخ الفكر ، واتخذت مظاهر متعددة فكانت عند ابن رشد بين العقل والجهل ، وعند فرويد بين الحياة (أيروس) والعدم (ثاناتوس) ، وعند ماركس بين الرأسمالية والاشتراكية .

---

(١) لا يفوتنا أن نذكر أن فكرة الكينونة أو الوجود هي من الأفكار الرئيسة للفلسفة الوجودية ، وأن للفيلسوف الوجودي المسيحي الفرنسي جابرييل مارسيل (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣) كتابا باللغة الفرنسية بنفس عنوان الكتاب الحالي « Etre et Avoir » صدر عام ١٩٣٥ ، وإن كان يختلف عنه اختلافا كليا في المضمون .

ووجدت أيضا عند كثير غيرهم من المفكرين والفلاسفة . وهذه هي المسألة التي يطرحها فروم في هذا الكتاب .

وليس إريك فروم غريبا على قرّاء العربية . فمنذ ما يزيد على عشرين عاما ترجم كتابه « المجتمع السليم » (Sane Society) إلى العربية . وتوالت بعد ذلك ترجمات العديد من كتبه ، ولا يخلو أي كتاب جاد أو بحث متعمق في قضايا الإنسان أو نفسيته أو شخصيته من إشارة إلى كتابات فروم وأفكاره .

ولكي نفهم هذا الكتاب ، أو هذه الرسالة ، يجب أن نضعه في مكانه بين كتب وأفكار المؤلف خصوصاً إذا كان مؤلفا مثل فروم أخذ على عاتقه في مختلف كتبه أن يبين للبشرية طبيعة الكارثة التي توشك أن تحيق بها ، وإمكانية الخروج منها ببيان ما يعتقد أنه طريق آمن لبقاء البشرية ونضج الشخصية الإنسانية .

فمن هو إريك فروم . . ؟ لقد ولد في ٢٣ مارس ١٩٠٠ في ألمانيا ، وأكمل دراساته الجامعية والعالية في جامعتي هيدلبرج وميونيخ ، ثم في معهد التحليل النفسي في ميونيخ . وهاجر من ألمانيا هربا من الاضطهاد النازي إلى الولايات المتحدة عام ١٩٣٢ ، واشتغل بالتدريس في الجامعات الأمريكية وممارسة العلاج النفسي ، وأصبح أستاذاً لعلم النفس في جامعة نيويورك . وفي سنواته الأخيرة انتقل إلى سويسرا حيث لم يتوقف عن الكتابة والنشاط الفكري إلى أن توفي هناك في ١٨ مارس ١٩٧٩ .

وقد تربى فروم في مدرستين هما التحليل النفسي الفرويدي والماركسية ، ولذلك توفرت له رؤية شاملة للاضطراب النفسي والاجتماعي ، واتسعت نظرته لتصبح إنسانية شاملة تتخطى النظم القائمة في أمريكا أو روسيا، وترمي إلى تحقيق السعادة للبشر في ظل نظام اجتماعي يوفر الصحة النفسية والاجتماعية للجميع . لذلك لم يرض عنه الفرويديون والرأسماليون والشيوعيون .

فأصحاب التحليل النفسي الأرثوذكسي لا يغفرون له خروجه على نظرية

الغرائز عند فرويد حيث إن الحياة النفسية عندهم هي محصلة للصراع بين طاقات غريزية ثلاث :أل هي والأنا، والأنا الأعلى . أل هي هي مجموعة الغرائز الأولية الدافعة إلى الحياة خصوصا غريزة الجنس ، والأنا هو أساليب تحقيق الرغبات الأولية ، والأنا الأعلى هو مجموعة القيم التي تحدد للفرد ماذا يقبل وماذا يدع .

وقد نشأت نظرية التحليل النفسي في المناخ الوضعي نفسه الذي شكل مسار علم الطبيعة وعلم البيولوجيا في القرن التاسع عشر ، فاعتبرت الإنسان أساسا نظاما مركبا من الطاقة يحافظ على نفسه بوساطة علاقاته مع العالم الخارجي .

والغرض النهائي لهذه الصلات هو بقاء وتكاثر النوع الإنساني ونموه الارتقائي المستمر . إلا أنه في نهاية القرن التاسع عشر بدأت تظهر اتجاهات فكرية أخرى تخالف التصور الفيزيقي البيولوجي الخالص للإنسان ، فوجد علماء الاجتماع أن الإنسان هو نتاج طبقته وطائفته ونظمه وعاداته وتقاليده ، وأن البشر يتوافر لديهم استعداد يكاد يكون دون حدود التشكل ، وبالتالي فالانسان هو أساسا نتاج المجتمع الذي يعيش فيه ، وشخصيته اجتماعية أكثر منها بيولوجية .

وتسربت هذه الأفكار إلى التحليل النفسي لتخفف من قبضة الأسس الفطرية والفيزيقية عليه . وسحب عدد من أتباع فرويد ولاءهم للتحليل النفسي التقليدي لعدم رضاهم عن قصور نظرته فيما يتصل بالظروف الاجتماعية المؤثرة في نمو الشخصية .

وشرعوا في إعادة صياغة نظرية التحليل النفسي طبقا لهذا المنظور الجديد . ومن بين هؤلاء الذين زودوا نظرية التحليل النفسي بنظرة علم النفس الاجتماعي في القرن العشرين ألفرد آدلر ، وكارين هورني ، وإريك فروم ، وهاري ستاك سوليفان . وقد ابتعد آدلر وسوليفان ابتعادا كبيرا عن آراء فرويد . أما هورني وفروم فقد بقيا داخل إطار التحليل النفسي وينظر إليهما عادة كمراجعين أو فرويديين محدثين .

وعند فروم أن التحليل النفسي قد أغفل الجانب الاجتماعي من حياة الإنسان ، واعتمد اعتماداً كبيراً على التكوين الغريزي للبشر . وهو ينقد نظرية الغرائز عند فرويد باعتبار أن الغرائز لدى الإنسان تختلف عن الغرائز لدى الحيوان ، وهي حقيقة غابت عن كل من ينادون بدور الغريزة في تشكيل السلوك الإنساني ، إذ إنها عند الإنسان تتخذ مساراً خاصا يؤدي إلى نشوء الفردية والحرية .

والموضوع الأساسي لجميع كتابات فروم هو أن الإنسان يحس بالوحدة والعزلة لأنه انفصل عن الطبيعة وعن بقية البشر . وكتبه الثلاثة التي كونت شهرته وهي : « الهروب من الحرية ١٩٤١ » ، و« الإنسان لنفسه ١٩٤٧ » ، و« المجتمع السليم ١٩٥٥[1] » تدور كلها حول هذا الموضوع ، فالاضطراب النفسي « العصاب » هو عند فروم هروب من الحرية وإلقاء الإنسان تبعة نفسه على غيره ، كالحاكم المستبد مثلا ، وهو بالتالي لا يقبل بالتفسير الفرويدي للعصاب بوصفه ناتجا من الصراع بين الغرائز والأنا ، أي متطلبات الواقع ، وإنما هو ينشأ عن صراع من نوع آخر : كالحافز إلى الخضوع اللامتناهي للسلطة ، والنهم إلى السلطة ، والقهر والإجبار على الانصياع ، وهو ينسب أسباب هذه الأعراض العصابية إلى عوامل ثقافية واجتماعية ، أي إلى سوءات النظام الرأسمالي .

وفهم النفس الإنسانية ـ عند فروم ـ لابد من أن ينبني على تحليل حاجات الإنسان النابعة من ظروف وجوده ، وهذه الحاجات خمس وهي : الحاجة إلى الانتماء ، والحاجة إلى التعالي أو التجاوز ، والحاجة إلى الارتباط بالجذور ، والحاجة إلى الهوية ، والحاجة إلى إطار توجيهي . وهذه الحاجات إنسانية وموضوعية ، فهي لا توجد لدى الحيوان ، ولم يخلقها المجتمع وإنما أصبحت جزءا من طبيعة الإنسان خلال التطور والارتقاء . ماهي إذاً علاقة المجتمع

---

(1) Escape From Freedom - Man For Himself - Sane Society .

بوجود الإنسان . . ؟ يعتقد فروم أن الصور النوعية التي تعرب بها هذه الحاجات عن نفسها، والطرائق الفعلية التي يحقق بها الإنسان إمكاناته الداخلية تحددها الترتيبات الاجتماعية التي يعيش في ظلها . ويقدم أمثلة عديدة من أنواع الطباع التي تنمو في مجتمع رأسمالي . وعندما يفرض المجتمع على الإنسان مطالب تنافي طبيعته فإنه يحبطه ويقيده ، ويجعله غريبا عن « موقفه الإنساني » ، وينكر عليه تحقيق الشروط الأساسية لوجوده . وكل من النظامين الرأسمالي والشيوعي يحاول أن يجعل الإنسان آلة وعبداً مأجوراً مجرداً من الهوية ، وكثيرا ما ينجح في دفعه إلى الجنون وإلى الأفعال المعادية للمجتمع أو المدمرة للذات ، ولا يتردد فروم في وصم مجتمع بأسره بالمرض عندما يخفق في إشباع الحاجات الأساسية للإنسان .

ويتناول فروم قضايا التغير الاجتماعي وتأثيرها في شخصية الإنسان ؛ فعندما يتغير في المجتمع أي جانب هام ، كما حدث عندما تحول الإقطاع إلى الرأسمالية ، أو عندما حل نظام المصانع محل الحرفية الفردية ، فإن مثل هذا التغير يحتمل أن يؤدي إلى اضطراب في الطبائع الاجتماعية للناس ، ولا يصبح التكوين القديم للطباع مناسبا للمجتمع الجديد مما يزيد من شعور الإنسان بالاغتراب واليأس . وأثناء هذه الفترات الانتقالية يصبح ضحية لجميع أنواع المزاعم والادعاءات التي تهيىء له ملاذا من الشعور بالوحدة .

ويزعم فروم أننا نمر اليوم بمثل هذه المرحلة الانتقالية ، وهذا هو سر نشوء ورواج العديد من « الأيديولوجيات » المخدرة . والتخبط الذي نراه يسود كافة أرجاء العالم ، وهو ينبه الأذهان إلى أن هناك مخرجا ، أي مجتمعا جديدا يعيد للإنسان « إنسانيته » ، وهو المجتمع الذي يرتبط فيه الإنسان بالإنسان برباط المحبة ، وتمتد فيه جذور الأخوة والتكاتف ، ويتيح للإنسان التعامل مع الطبيعة بالخلق لا بالتدمير . ويكتسب فيه كل فرد شعورا بذاته على أنها ذات قيمة وفعالية ، وليس عن طريق الخضوع والامتثال ، مجتمع يوجد فيه نظام للتوجيه

الروحي لا يحتاج الإنسان فيه إلى تحريف الواقع وعبادة الأصنام .

يتضح إذاً لِمَ يعاديه الرأسماليون والشيوعيون . فالماركسيون السوفيات يتهمونه بالجهل وعدم الفهم لواقع الرأسمالية ، فهل سيتغير النظام الرأسمالي عن طريق تحولات داخلية ستخلق الحاجات الإنسانية التي يريدها ، أم أن الأمر يتطلب ثورة أشمل وأعم ! وهل زيادة وعي الإنسان ـ عن طريق كتابات فروم وأمثاله ـ !! ستحقق التغير الاجتماعي . . ؟ غير أن هؤلاء الناقدين لا يسعهم إلا الأخذ بوجهة نظر فروم في تشريحه للنظام الرأسمالي المعاصر حيث أصبح المال مقياس كل شيء . على أنني أعتقد أنه بعد التحولات التي أتى بها جورباتشيف إلى المجتمع والفكر السوفيتي ستقل نغمة الهجوم على فروم .

أما الرأسماليون ودعاة الفكر الأمريكي فلا يغفرون له أبدا وصمه المجتمع الرأسمالي بأنه مريض و غير عاقل . أمجتمع الوفرة ، والاستهلاك والحرية الفردية مجتمع مريض . . ؟! إن فروم هو المريض في رأي أحدهم حيث تحدث عنه فقال : « إن ما زعمه عن عزلة الإنسان وتكوّن الجماعات لا يتطابق مع أي معلومات تاريخية ، كما أن تصوره للحياة في العصور الوسطى فيه شيء كبير من المغالاة ، فهو يرفع من شأنها كثيرا بل يجعلها مثالا ، وهو يستبعد كافة العقبات العقلية والمادية التي وضعها الحكام المستبدون والمتعصبون ، وكذلك الأوبئة والحروب والكوارث في ذلك العصر ، وهو ينظر نظرة سوداء إلى عصر النهضة وعصر الإصلاحات الدينية ، ويهمل الجوانب الإيجابية والبناءة فيهما . إن نظريته مثالية مفرطة وبالتالي غير واقعية ، وهو يفتقر إلى المعلومات التاريخية الدقيقة ، ودعوته إلى المجتمع الجديد الذي تخيله مسألة خيالية صرفة . . . إننا لا يجب أن نطلق عليه اسم « عالم نفسي » ، بل هو أقرب إلى المؤرخ والفيلسوف الأخلاقي »[1] .

---

(1) Lundin, R.W. Theories & Systems Of Psychology, 3rd ed. 1985, D.C. Heath.

فما هي حقيقة وضع فروم .. ؟

الحق أننا نظلم الرجل كثيرا إذا أخرجناه من دائرة علم النفس ، فهو معالج نفسي في المقام الأول وصاحب نظرة في الشخصية الإنسانية ، أو طبيعة الإنسان . وبقية أفكاره إنما تنطلق من هذا المنبع . وقضية فروم في هذا الكتاب الذي بأيدينا هي بناء مجتمع جديد لكنه يتحقق في نمط من الشخصية جديد . إن رؤيته تنبع أساسا من فهم الأمراض النفسية للفرد ، وهو يرجعها إلى بشاعة المجتمع الاكتنازي المعاصر خصوصا التسلط والبيروقراطية وعقلية السوق . ولذلك فهو في التحليل الأخير ينتمي إلى أصحاب نظريات الشخصية .

ونظرته إلى الشخصية الإنسانية تتخطى الإتجاهين السائدين في هذا الفرع من فروع علم النفس . فنظريات الشخصية عموما تكون نظريات قائمة على الصراع باعتباره جوهر الشخصية ، وفيها يكون الصراع بين قوتين متضادتين لا سبيل إلى الالتقاء بينهما ، وتكون حياة النفس حلا وسطا يهدف إلى تقليل الصراع إلى أدنى حد ممكن . إلا أن هذا الحل الوسط له مخاطره طالما أن قطبي الصراع لهما ما يدعمهما .

أما النوع الثاني من النظريات فيرى الشخصية قائمة على قوة دافعة واحدة ، لذلك فالحياة ليست حلا وسطا ، وإنما هي عملية تفتح وازدهار لتلك القوة . وهذه القوة إذا كانت تسعى إلى التعبير عن درجات عليا من القدرة والاستعداد والمواهب الجبلية فستكون بإزاء النظريات التي تنادي بتحقيق الذات . أما إذا كانت القوة تميل إلى السعي من أجل أن تكون الحياة أفضل وأمثل فستكون لدينا النظريات الساعية إلى الكمال الإنساني .

وتجمع رؤية فروم بين هذين النمطين ، فالصراع عنده واجب وضروري ، والقوى تتصارع في الشخصية وفي المجتمع ، ولكنها تسعى إلى الكمال مثل ما تسعى إلى تحقيق الذات . وجوهر الشخصية الإنسانية عنده هو الميل إلى وضع الطبيعة الإنسانية موضع التحقيق والتنفيذ . وهو في هذا أكثر وضوحا من أولبورت (Allport) ، ومن أصحاب النزعة الإنسانية روجرز

(Rogers) ومازلو (Maslow) . فالسمة الأساسية للطبيعة الإنسانية هي مقدرتها على معرفة ذاتها ومعرفة ما ليس منها ، أو ما هو مختلف عنها . وما أن يعي الإنسان هذه الحقيقة حتى ينعزل عن الطبيعة وبقية الكائنات . وهذا الانعزال أو الانفصال إذا نظرنا إليه من ناحيته الإيجابية يكون الحرية ، أما من ناحيته السلبية فهو الاغتراب .

ومنذ زمن بعيد رأى فروم أن السبل تضيق بالإنسانية ، وأن أشكال المجتمعات الحالية تدفع بالإنسان إلى الاختلال والاضطراب ، ولابد من بناء مجتمع جديد ، لابد من خطوة جريئة إلى الأمام تخرجنا من المرحلة شبه الإنسانية الحالية ، والتي لم يصبح فيها الإنسان بعد ، كامل الإنسانية . ولا يعني هذا نهاية العالم ، أو بلوغ الكمال ، أو الوصول إلى الانسجام الكامل الذي تتلاشى فيه المشكلات وأسباب الصراع . فالإنسان بطبيعة وجوده لابد من أن يحاط بالمتناقضات التي يتحتم عليه حلها دون أن يصل فيها إلى نهاية . والمرحلة الإنسانية القادمة هي التي يواجه فيها الإنسان الأسباب الحقيقية والواقعية للصراع الإنساني والتي عليه أن يكون فيها مغامرا ، شجاعا ، بعيد الخيال ، قادرا على الألم والمتعة . . . إنها بداية جديدة للإنسان .

وهكذا يمضي إريك فروم ليبين للبشرية أسس « المدينة الفاضلة » وطرائق بنائها وخلق شخصيات سكانها . ولكل هذا أسسه وقواعده الموجودة في المجتمع الحالي . والأمر لا يستلزم في رأيه إلا اتحاد الإرادات ، فلابد من حركة « مستهلكين » تكون تعبيرا وتجسيدا لنوع من الديموقراطية الحقة الأصيلة .

وهو يدعو إلى علم جديد للإنسان وقضاياه . فلا مستقبل لنا إلا إذا وعت أنبه العقول البشرية أبعاد الأزمة الراهنة ، وعبأت طاقاتها وكرست جهودها المشتركة من أجل هذا العلم الإنساني الجديد . وعلى هذا العلم أن يجد حلولا لمشاكل مثل : استمرار النمط الصناعي ولكن دون المركزية الشاملة ـ الجمع بين التخطيط العام ودرجة عالية من اللامركزية ـ نبذ فكرة السوق الحرة والتخلي عن هدف التنمية غير المحدودة ، والأخذ بفكرة التنمية المختارة أو الانتقائية ـ

خلق شروط عمل ومناخ روحي عام يجعل الرضا المعنوي والنفسي أساسا للحوافز الفعّالة وليست المكاسب والأرباح المادية ـ السير قدما في تشجيع التقدم العلمي والحيلولة في الوقت نفسه دون تحول تطبيقاته العملية إلى خطر على الجنس البشري ـ خلق الظروف التي يمارس الناس في ظلها نعمة الحياة الطيبة الصالحة لا إشباع الحد الأقصى لدوافعهم الشهوانية ـ توفير متطلبات الأمن والأمان الأساسية لأفراده دون تحويلهم إلى أتباع أذلاء لبيروقراطية تكفل لهم العيش .

هل يوجد أمل . . ؟ نعم ، هناك عدد غير قليل من العوامل التي تمنحنا بعض الأمل والتشجيع ، فيزداد عدد الذين يؤمنون بأنه لكي يتجنب عالم الغرب دمارا ماديا محققا ، فيجب تغيير نظام القيم والأخلاق الراهنة ، واتخاذ موقف جديد من الطبيعة . ومن المؤشرات الأخرى ما نشاهده من تعبير متعاظم عن السخط على نظامنا الاجتماعي الحالي . إن وهم « السعادة في الاستهلاك » لم يعد له وجود قوى إلا في البلاد التي لم تحقق الحلم البورجوازي .

« هل يمكن التغلب على الجشع والحقد والحسد . . ؟ طبعا فهذه ليست صفات متأصلة في الطبيعة البشرية . ومن ينظر إلى المسألة بعمق يجد أن قوة الجشع والحسد لا ترجع إلى شدة تأصلها ، وإنما إلى صعوبة مقاومة الضغوط الاجتماعية على الفرد حتى يصبح ذئبا في عالم من الذئاب .

ويخلص فروم إلى القول إن توجه الكينونة والوجود الإنساني الحق له ينابيعه ومصادره في الطبيعة الإنسانية ، وأنه يوجد بين البشر أقلية تنتمي إلى توجه التملك ، وأقلية أخرى تنتمي إلى توجه الكينونة ، وتبقى أغلبية البشر الذين يجب أن نجتذبهم إلى توجه الكينونة وبناء عالم جديد سعيد .

ولعل أكبر دافع إلى ذلك هو وجود جذور أصيلة للعقائد الدينية في نفوس البشر ، إن التوليف بين الجوهر الروحاني والتفكير العقلاني هو باب الولوج إلى مدينة إريك فروم الفاضلة ، مدينة الكينونة في عالم مابعد القرن العشرين . ولذلك فإنه في محاولته الطوباوية هذه يبحث عن جذورها في الديانات التي

يعرفها وهي اليهودية والمسيحية ثم البوذية التي انصرف إلى دراستها والتعرف عليها « على كبر » . فنجده لكي « يؤصل » طريقة الحياة المبنية على احترام الوجود الإنساني يلجأ إلى أمثلة من التوارة والإنجيل ويقتبس من آباء المسيحية وفلاسفتها . وله العذر في ذلك فهذه هي الديانات التي يعرفها . وفي اعتقادي أنه لو امتد به العمر ووجد من يهديه إلى سبيل القرآن ـ كما حدث مع جارودي ـ لجعل من هدي الإسلام مرجعه الحقيقي . فكل ما كشفه من سوءات المجتمع وكل ما نادى به من اتباع طريق الرشاد . كل ذلك موجود في القرآن ، آخر الرسالات السماوية . ففي القرآن الكريم نصوص واضحة وصريحة في تأكيد أن نمط الحياة القائم على احترام « إنسانية » الإنسان وخصائصه البشرية هو النمط الوحيد الجدير بتقدير رب الكون . يقول تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » (الإسراء ٧٠) . ودين الإسلام هو دين الفطرة التي تضع في اعتبارها كلا من العقل والوجدان ، فالإنسان الحقيقي هو العاقل والمنفعل ، فلم يخل تاريخ البشرية كما جاء في القرآن من انفعال بعواطف الجسد والندم والغيرة والشهوة والقسوة والرحمة والحب .

ودعا الحق تبارك وتعالى إلى أن ينبذ البشر طريق الجشع والتملك « ويل لكل همزة لمزة ، الذي جمع مالا وعدده ، يحسب أن ماله أخلده » (الهمزة الآيات ١ ، ٢ ، ٣) . كما دعاهم إلى أن يسلكوا طريق الحياة الطيبة « ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون » (الحشر ٩) . ودعا الحق تبارك وتعالى الإنسان إلى استخدام عقله وحواسه وبصيرته « لقد خلقنا الإنسان في كبد ، أيحسب أن لن يقدر عليه أحد ، يقول أهلكت مالا لبدا ، أيحسب أن لم يره أحد ، ألم نجعل له عينين ولسانا وشفتين ، وهديناه النجدين » (البلد الآيات ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠) . والإنسان في البيان القرآني هو الذي يحمل الوصية (لقمان ١٤ ـ العنكبوت ٨) وهموم المكابرة واقتحام العقبة لتحقيق وجوده الإنساني (البلد : ٤ ، ١٢) كما

أنه الذي يتعرض لتجربة الابتلاء ومحنة الغواية ، وهو في النهاية « أكثر شيء جدلا » (الكهف : ٥٤) .

وهكذا فقد تدخلنا غب مواضع قليلة بالحذف من الاقتباسات والإشارات الدينية اليهودية والمسيحية التي أوردها فروم ، لأنها غير مألوفة لدى معظم القراء العرب ، ولأن الأفكار التي وردت بتلك الاستشهادات تكررت في أكثر من موضع بألفاظ وعبارات أخرى . ولذلك فلم يؤد حذفها إلى أي مساس بآراء المؤلف ، بل نعتقد أننا زدنا أفكاره ثراء بالاقتباسات التي أسلفناها من القرآن الكريم . وعلى أي حال لم يزد ما حذفناه من الكتاب كله على عشر صفحات متفرقة لم تؤثر أبدا في سياق أفكاره[1] .

والآن . . ما فائدة مثل هذه الكتب . . ؟ إني أدعو إلى قراءة متأنية لهذا الكتاب الناقد الذي يمزج بين النظر العميق والتشريح الدقيق لمجتمع الاقتناء والاستهلاك ، وبين التطلع إلى آفاق أرحب كثيرا مما نراه ونقرؤه .



(١) رأت هيئة التحرير أن تحذف أيضاً الفصل الذي يتناول التملك والكينونة في العهد القديم وفي العهد الجديد وفي كتابات المعلم إيكهارت .

مَـدخَـل

الوَهمُ العَقيم وإخفاؤهُ والبَدائِل الجَديدة

نهاية وهـــم

الوعد العظيم بالتقدم غير المحدود ـ وعد السيطرة على الطبيعة ، والوفرة المادية ، والسعادة القصوى للأغلبية العظمى ، والحرية الشخصية غير المحدودة ـ هذا الوعد كان محط الآمال ومنبع الإيمان للأجيال منذ بداية العصر الصناعي . فمن المؤكد أن مدنيتنا بدأت منذ بدأ الجنس البشري سيطرته الفعّالة على الطبيعة . غير أن هذه السيطرة ظلت محدودة إلى أن جاء العصر الصناعي . وبإحلال الطاقة الميكانيكية ثم الطاقة النووية محل طاقة الحيوان والإنسان ، إلى إحلال الحاسبات الإلكترونية محل المخ البشري ، شعرنا بأننا بسبيلنا إلى الإنتاج غير المحدود ، ومن ثم إلى الاستهلاك غير المحدود ، وجعلنا التقدم التكنولوجي وكأننا قادرون على كل شيء ، كما جعلنا التقدم العلمي وكأننا عالمون بكل شيء ،كنا على الطريق لكي نصير أشبه بالآلهة ـ أي كائنات عليا قادرة على خلق عالم آخر لا تستخدم العالم الطبيعي إلا كأحجار لبناء عالمنا الذي هو من خلقنا .

وداخل الرجال ـ مثل ما داخل النساء ـ على نحو متزايد ، إحساس جديد بالحرية ، إذا أصبحوا سادة حياتهم : فبعد أن تحطمت أغلال الإقطاع أصبح في إمكان الإنسان أن يفعل ما يريد متحررا من كل القيود . أو هكذا كان يشعر الناس . وعلى الرغم من أن ذلك لم يحدث إلا للطبقات العليا والمتوسطـة إلا أن ما حققته هذه الطبقات جعل الآخرين يعتقدون أن الحرية الجديدة لن تلبث أن تمتد لينعم بها كل فرد في المجتمع طالما حافظ التقدم الصناعي على وتائره .

وسرعان ما تغيرت الاشتراكية والشيوعية من حركة تهدف إلى إقامة مجتمع جديد وإنسان جديد إلى حركة مثلها الأعلى تحقيق حياة بورجوازية للجميع ، وجعل البورجوازي العالمي هو إنسان المستقبل . وساد الاعتقاد أن تحقيق الثروة والرفاهية للجميع سيحقق السعادة غير المحدودة للجميع . ومن ثالوث الإنتاج غير المحدود والحرية المطلقة والسعادة غير المحدودة تشكلت نواة دين جديد اسمه التقدم ، ولن نستطيع أن نفهم الصدمة التي أحدثها التحقق من إخفاق هذا « الوعد العظيم » في أيامنا هذه إلا إذا تصورنا كم كان عظيما ذلك الوعد ، وكم كانت هائلة تلك المنجزات المادية والثقافية التي جاء بها العصر الصناعي . فالحق أن العصر الصناعي أخفق في الوفاء بوعده العظيم . ويوما بعد يوم يتزايد عدد الناس الذين أصبحوا مدركين لما يأتي :

* إن إشباع كل ما يعن للناس من رغبات ، بغير قيود ، لا يوصل للحياة الطيبة ، وليس هو السبيل إلى السعادة ، ولا حتى إلى المتعة القصوى .
* إن حلمنا بأن نكون السادة الأحرار لحياتنا قد انتهى ، وذلك عندما بدأنا نتنبه إلى أننا جميعا قد أصبحنا مجرد تروس في الآلة البيروقراطية ، وأن الصناعة والحكومة وأجهزتها الإعلامية هي التي تشكل مشاعرنا وأفكارنا وأذواقنا وتتلاعب بها كما تريد .
* إن التقدم الصناعي ظل مقتصرا على الأمم الغنية ، وإن الهوة التي تفصل الأمم الغنية عن الأمم الفقيرة تزداد اتساعا يوما بعد يوم .
* إن التقدم التكنولوجي نفسه قد خلق مخاطر إيكولوجية [أي تهدد البيئة الطبيعية] ومخاطر الحرب النووية . وهذه أو تلك ، أو كلتاهما معا ، يمكن أن تكون السبب في إنهاء كل أشكال الحضارة ، وربما كل أشكال الحياة على ظهر هذا الكوكب .

وفي ١٩٥٢ ، عندما قدم ألبرت شفايتزر (Albert Schweitzer) إلى أوسلو ليتسلم جائزة نوبل للسلام ، تحدى العالم « أن يجرؤ على مواجهة الموقف» . . . لقد أصبح الإنسان كائنا أعلى (سوبرمان) . . . ولكن هذا الإنسان الأعلى

الذي يمتلك قوة تفوق قوة الإنسان ، لم يرتفع إلى مستوى عقلاني أعلى ، بل إنه ليزداد فقرا بقدر ما يزداد قوه . . . وأحرى بضميرنا أن ينتابه القلق ونحن نشهد أنفسنا نزداد تجردا من إنسانيتنا كلما ازددنا اقترابا من حالة السوبرمان (الإنسان الأعلى) » .

لماذا أخفق الوعد العظيم ؟

يرجع إخفاق الوعد العظيم للعصر الصناعي ـ إذا ما تغاضينا عن تناقضاته الاقتصادية الجوهرية ـ إلى المقدمتين النفسيتين الأساسيتين اللتين بني عليهما وهما : ـ

(١) إن الهدف من الحياة هو السعادة ، أي تحقيق أقصى متعة ، أي إشباع أي رغبة أو حاجة ذاتية تعّن للمرء (مذهب اللذة الراديكالي) .

(٢) إن الأنانية ، والسعي لتحقيق المصلحة الشخصية ، والجشع ـ وهي الصفات التي يولدها النظام من أجل تسيير أموره ـ تفضي إلى الانسجام والسلام .

من المعروف أن حياة الأغنياء عبر التاريخ كانت ممارسة لمذهب اللذة الراديكالي . فقد حاول أولئك الذين توفرت لهم إمكانات غير محدودة ، مثل النخبة في روما القديمة ، وفي المدن الإيطالية في عصر النهضة ، وفي بريطانيا وفرنسا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، حاولوا أن يجدوا معنى للحياة في الحصول على المتعة القصوى . ولكن بينما كانت المتعة القصوى ، بذلك المفهوم الراديكالي ، هي الممارسة الحياتية لجماعات معينة في أوقات معينة ، إلا أنها ـ باستثناء وحيد قبل القرن السابع عشر ـ لم تكن أبدا نظرية للحياة الطيبة في نظر المعلمين الكبار لفن الحياة في الصين والهند والشرق الأدنى وأوروبا .

والاستثناء الوحيد هو الفيلسوف اليوناني أريستيبوس (Aristippus) تلميذ سقراط (النصف الأول من القرن الرابع ق . م) ، الذي كان من تعاليمه أن هدف الحياة هو ممارسة أقصى ما يمكن من المتع والملذات البدنية ، وأن السعادة

هي مجموع هذه المتع والملذات . والقليل الذي نعرفه عن هذا الفيلسوف ندين به لديوجينيس ليرشيوس (Diogenes Laertius) ولكن هذا القليل يكفي لبيان أن أريستيبوس كان هو المعتنق الحقيقي الوحيد لمذهب اللذة الراديكالي ، فعنده أن وجود رغبة لدى المرء يعد أساسا للحق في السعي لإشباعها ، ومن ثم لتحقيق الهدف من الحياة : اللذة .

ولا نستطيع أن نعتبر أبيقور (Epicurus) ممثلا لهذا النوع من مذهب اللذة الذي عبر عنه اريستيبوس . صحيح أن أبيقور كان يعتبر المتعة الخالصة هي الهدف الأسمى ، إلا أن أبيقور كان يعتبر المتعة الخالصة هي الهدف الأسمى ، إلا أن هذه المتعة (أو اللذة) كانت تعني بالنسبة له غياب الألم وسكينة الروح . وفي رأي أبيقور أن اللذة ، «كإشباع للرغبة» ، لا يمكن أن تكون هي هدف الحياة ، لأن هذه اللذة لابد من أن يعقبها سخط واستياء ، وبالتالي فهي تبعد الإنسان عن هدفه الحقيقي ، وهو غياب الألم . (ثمة أوجه شبه عديدة بين نظرية أبيقور ونظرية فرويد) . ولكن ، وبقدر ما تسمح الأقوال المتناقضة حول كلام أبيقور بتقديم تفسير محدد ، يبدو أنه يمثل نوعا خاصا من الذاتية مناقضا لموقف أرسطو .

ولا يوجد في تعاليم المعلمين الكبار الآخرين ما يقول إن الوجود الواقعي لرغبة ما يشكل معيارا أخلاقيا . فقد كان هؤلاء المعلمون معنيين بسعي الإنسانية لتحقيق أعلى درجة من الحياة الطيبة . والعامل الجوهري في تفكيرهم هو التمييز بين الرغبات (الاحتياجات) المستندة إلى مشاعر ذاتية ، والتي لا يؤدي إشباعها إلا إلى لذة وقتية ، ونوع آخر من الرغبات لها جذورها في الطبيعة البشرية ، ويؤدي إشباعها إلى مزيد من النضج الإنساني والحياة الطيبة . وبعبارة أخرى كانوا معنيين بالتمييز بين الاحتياجات النابعة من مشاعر ذاتية خالصة والاحتياجات الموضوعية الأصلية . واحتياجات النوع الأول يلحق بعضها الضرر بالنمو والنضج الإنساني ، بينما النوع الثاني هو الذي ينسجم ومتطلبات الطبيعة البشرية .

ولأول مرة ، بعد أريستيبوس ، نادى فلاسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر بنظرية أن الهدف من الحياة هو تحقيق كل رغبات الإنسان . وهذا مفهوم كان من السهل أن يظهر بعد أن توقفت كلمة (الكسب) عن أن تعني « الكسب الروحي » (كما جاء في الكتاب المقدس ، بل كما جاء ، بعد ذلك ، عند سبينوزا (Spinoza)) . فقد أصبحت كلمة الكسب تعني الكسب المادي والربح النقدي ، وذلك عندما تمكنت الطبقة المتوسطة ليس فقط من تحطيم أغلالها السياسية ، وإنما حطمت أيضا كل روابط الحب وعلاقات التكافل ، واعتقدت أن حياة الإنسان من أجل نفسه فقط تعني تعظيما لذاته وليس إنقاصا لها . فقد اعتبر هوبز (Hobbes) أن السعادة هي التقدم المطرد دائما من شهوة لشهوة . ويصل لا ميترى (La Mettrie) إلى حد تحبيذ تعاطي المخدرات ، حيث هي تعطي - على الأقل - وهما بالسعادة . ثم هناك دى ساد (De Sade) الذي يعتبر إشباع دوافع القسوة أمرا مشروعا طالما هو رغبة موجودة تطلب الإشباع . هؤلاء مفكرون عاشوا عصر الانتصار النهائي للطبقة البورجوازية . وهكذا أصبح ما كان ممارسة غير مُفَلسفة للأستوقراطية عقيدة وممارسة لدى البورجوازية .

وقد ظهرت نظريات أخلاقية عديدة منذ القرن الثامن عشر . كان بعضها أشكالا أكثر تهذيبا لمذهب اللذة ، مثل نظرية المنفعة . ونحا آخرون نحواً مناهضا تماما لمذهب اللذة ، مثل كانت (Kant) ، وماركس ، وثورو (Thoreau) ، وشفايتزر . لكن ، هاهو العصر الحالي ، منذ الحرب العالمية الأولى ، يشهد - إلى حد كبير - عودة إلى أفكار وممارسات مذهب اللذة الراديكالي . وتشكل فكرة المتعة غير المحدودة تناقضا صارخا مع اعتبار العمل المنضبط المثل الأعلى للمجتمع . ويناظر هذا التناقض تناقض صارخ آخر بين القبول بتسلط أخلاقيات العمل ومثله ، والتطلع للكسل التام خلال ما بقي من اليوم بعد ساعات العمل وأثناء العطلات . إن ما يجعل الجمع بين هذه المتناقضات ممكنا هو وجود خط الإنتاج اللانهائي والروتين البيروقراطي من

جانب ، والتلفاز والسيارة والجنس من جانب آخر . إن العمل الاستحواذي يمكن أن يدفع الناس إلى الجنون ، كما يمكن أن يدفعهم إليه الكسل التام . ولكن الجمع بينهما يمكنهم من احتمال الحياة . بالإضافة إلى هذا يتجاوب كل من هذين الموقفين المتناقضين مع ضرورة اقتصادية . فرأسمالية القرن العشرين تقوم على استهلاك السلع والخدمات إلى أقصى حد ممكن من جانب ، وعلى العمل الروتيني الجمعي من جانب آخر .

وتدل التأملات النظرية ـ إذا وضعنا الطبيعة البشرية في الاعتبار ـ على أن ممارسة الحياة وفقا لمذهب اللذة الراديكالي لا يمكن أن تؤدي إلى السعادة ، كما تبين أيضا السبب في ذلك . ولكن ، حتى بدون تحليل نظري ، تثبت المعلومات التي تقع تحت ملاحظتنا ، بوضوح تام ، أن طريقتنا في الجري وراء السعادة لا تثمر حياة طيبة . فنحن مجتمع من الناس التعساء ، على نحوٍ مزْرٍ ، نعاني من الوحدة ، والقلق ، والاكتئاب ، والاتكالية ، والنزوع التدميري . . . ويشعر الناس فيه بالسرور حين يبددون الوقت الذي يبذلون جهودا مضنية لتوفيره .

إن مجتمعنا هو أكبر تجربة أجريت للإجابة عن السؤال : هل اللذة ـ كوجدان سلبي ، في مقابل الوجدان الإيجابي والرفاهية والمرح ـ يمكن أن تكون هي الإجابة المقنعة لمعضلة الوجود الإنساني ؟ ففي مجتمعنا هذا ، ولأول مرة في التاريخ ، لم يعد إشباع دافع اللذة امتيازا تتمتع به الأقلية ، وإنما أصبح متاحا لأكثر من نصف السكان . وقد أجابت تجربة البلاد الصناعية عن هذا السؤال بالنفي . كذلك أثبت الفكر النظري ، كما أثبتت المعلومات الملموسة ، خطأ المقدمة السيكولوجية الثانية للعصر الصناعي ، والتي تذهب إلى أن السعي لتحقيق المنفعة الفردية يؤدي إلى تحقيق الانسجام والسلام والرفاهية المتعاظمة للجميع . فلماذا يجب أن يكون هذا المبدأ (الذي لم يرفضه سوى واحد فقط من الاقتصاديين الكلاسيكيين العظام هو دافيد ريكاردو) صحيحا ؟ لأن الأنانية ليست صفة متعلقة بالسلوك فحسب ، وإنما تتعلق كذلك بالشخصية .

فهي تعني أنني أريد كل شيء لنفسي ، وأنني أجد المتعة في الاقتناء وليس في المشاركة ، كما تعني أنني يجب أن أكون جشعا ، لأنه إذا كان هدفي هو التملك فإنني أكون أكبر بقدر ما تزيد ملكيتي ، ويجب أن أشعر بأنني خصم للآخرين جميعا ، لزبائني الذين أريد أن أخدعهم ، ولمنافسيّ الذين أريد أن أقضي عليهم ، ولعمالي الذين أريد أن استغلهم ، وأنني لا يمكن أن أشبع لأنه لاحدّ لرغباتي ، وأنني لابد من أن أحسد من يملك أكثر مما أملك ، وأخاف ممن يملك أقل . . . ولكن عليّ أن أكبت كل هذه المشاعر لكي أقدم نفسي (للآخرين كما لنفسي) كشخص مبتسم ودود ، مخلص وعقلاني كما يتظاهر الجميع .

ولابد من أن تُفضي شهوة التملك إلى حرب طبقية لا تتوقف أبدا . وإدعاء الشيوعيين أن نظامهم ينهي الصراع الطبقي بالقضاء على الطبقات ليس إلا وهما ، لأن نظامهم يقوم على مبدأ الاستهلاك غير المحدود كهدف للحياة . وطالما ظل كل شخص راغبا في أن يمتلك المزيد فلابد من ظهور تشكيلات طبقية ، ولابد من نشوب حروب طبقية . وعلى الصعيد العالمي لابد من الحرب بين الدول ، فالجشع والسكينة لا يتعايشان .

إن مذهب اللذة الراديكالي ، والأنانية المفرطة ما كانا ليظهرا كمبدئين مرشدين للسلوك الاقتصادي لو لم يحدث تغير حاسم في القرن الثامن عشر . فقبل ذلك ، في مجتمع العصور الوسطى ، كما في مجتمعات أخرى عالية التطور ومجتمعات أخرى بدائية ، كان السلوك الاقتصادي محكوما بمبادىء أخلاقية . ومن ثم فإن مقولات اقتصادية مثل الثمن والملكية الخاصة كانت ـ عند اللاهوتيين المدرسيين ـ جزءا من علم اللاهوت الأخلاقي . ومع تسايمنا بأن رجال اللاهوت بحثوا عن صياغات لجعل نظامهم الأخلاقي يتلاءم والمتطلبات الاقتصادية الجديدة (مثل المواصفات التي قدمها القديس توماالأكويني لمفهوم الثمن العادل) فإن السلوك الاقتصادي ظل يعتبر سلوكا إنسانيا ، ومن ثم ظل خاضعا للقيم الأخلاقية الإنسانية . وقد شهدت رأسمالية القرن الثامن عشر تغيرا جذريا على عدة مراحل ، حيث أصبح السلوك الاقتصادي منفصلا عن

النظام الأخلاقي والقيم الإنسانية . والحق أن الآلة الاقتصادية اعتبرت كيانا بذاته ، مستقلاً عن احتياجات الإنسان وإرادات البشر . وأصبحنا بصدد نظام يسيّر ذاته وفقا لقوانين خاصة . وأصبحت معاناة العمال ، والخراب الذي يحل بعدد متعاظم من المنشآت الصغيرة من أجل النمو المتعاظم لعدد من المنشآت العملاقة ـ أصبح هذا وذاك من الحتميات الاقتصادية التي قد يأسف المرء لحدوثها ، ولكن لابد من قبولها ، كما لو كانت نتيجة قانون طبيعي .

ولم يعد نمو هذا النظام الاقتصادي خاضعاً للإجابة عن السؤال : ما الذي يجب عمله لخير الإنسان ؟ وإنما أصبح السؤال هو : ما الذي يجب عمله لخير النظام وتنميته ؟ وحاول البعض إخفاء حدة هذه المواجهة بالترويج لفرضية أن ما هو خير للنظام (بل لمؤسسة واحدة) هو خير للناس جميعا . ودعم هذا البناء وكمله بناء إضافي آخر هو أن الخصال التي يحتاجها النظام من الكائنات البشرية : من أنانية وأثرة وجشع ، هي خصال مغروسة في مصممي الطبيعة البشرية . وعليه فإن هذه الخصال تقوى وتتعزز ليس بفعل النظام وحده ، وإنما أيضا بفعل الطبيعة البشرية ذاتها . أما المجتمعات التي لا تعرف الأنانية أو الأثرة أو الجشع ، فقد افترض أنها مجتمعات بدائية ، رجالها ونساؤها كالأطفال . ورفض الناس الاعتراف بأن تلك السمات التي أوجدت المجتمع الصناعي ليست دوافع طبيعية ، وإنما هي نتاج للظروف الاجتماعية .

وثمة عامل آخر لا يقل أهمية وهو أن علاقة الناس بالطبيعة اتسمت بالعداء الألدّ . فنحن من « نزوات الطبيعة » ، ظروف وجودنا تجعلنا جزءا منها ، وموهبة العقل تجعلنا نتفوق ونعلو عليها ، ومن ثم فقد حاولنا أن نحل معضلة وجودنا بنبذ رؤية الخلاص المتمثلة في الانسجام بين الجنس البشري والطبيعة واتجهنا نحو إخضاعها وقهرها وتحويلها لخدمة أغراضنا ، إلى أن أصبح هذا القهر مرادفا ـ مع الوقت ـ لتدمير الطبيعة . إن روح العداء والإخضاع أعمتنا عن حقيقة أن للموارد الطبيعية حدودا يمكن أن تُستنفد ، وأنه سيأتي الوقت الذي سترد فيه الطبيعة على جشع الإنسان .

إن المجتمع الصناعي يحتقر الطبيعة ، ويحتقر كل ما ليس من صنع الآلة ، ويحتقر الشعوب التي لا تصنع الآلات (الأجناس غير البيضاء ، بالإستثناء الحديث لليابان ، ثم للصين) . فالناس ينجذبون اليوم لكل ما هو ميكانيكي (آلي) ، للآلة الجبارة ، ولما لا حياة فيه . وينجذبون ، يوما بعد يوم ، للتدمير .

الضرورة الاقتصادية للتغيير الإنساني

إلى هنا ، وحديثنا يدور حول فكرة أن السمات الشخصية التي يخلقها وينميها نظامنا الاقتصادي الاجتماعي (أي أسلوبنا في الحياة) هي سمات ممرضة ، ومن ثم فهي تخلق إنسانا مريضا ، فمجتمعاً مريضا . غير أن ثمة فكرة أخرى ، من وجهة نظر مختلفة تماما ، تنادي بأحداث تغيير عميق في النفس البشرية كبديل للكارثة الاقتصادية والأيكولوجية ، وقد وردت هذه الفكرة في تقريرين كتبا تحت رعاية نادى روما : الأول كتبه د. هـ . ميدوز وآخرون (D.H. Mesdows et al) ، والثاني كتبه م . د . ميزاروفيك وإي . بستل (M.D. Mesarovik and E. Pestel) ويتعرض التقريران للاتجاهات التكنولوجية والاقتصادية والسكانية على النطاق العالمي . . . يصل ميزاروفيك وبستل في تقريرهما إلى نتيجة أنه لا يمكن تجنب كارثة عالمية إلا بإحداث تغييرات اقتصادية وتكنولوجية جذرية على نطاق عالمي ، وفقا لمخطط واحد شامل وتستند المعلومات الكثيرة والمتنوعة الواردة في التقرير للوصول إلى هذه النتيجة إلى آخر ما كانت قد وصلت إليه نظم الاستقصاء والبحث في العالم . (ومما يذكر أن في تقريرهما ميزات منهجية بالمقارنة بالتقرير الذي كتبه ميدوز ـ وإن كان تقرير ميدوز ، الذي كتب في تاريخ سابق يقترح إحداث تغييرات اقتصادية أكثر راديكالية كبديل للكارثة) وفضلا عن ذلك يصل ميزاروفيك وبستل إلى نتيجة أبعد وهي أنه لا يمكن إحداث مثل هذه التغييرات الاقتصادية إلا إذا حدثت تغييرات أساسية في قيم البشر واتجاهاتهم (أو بتعبيري أنا ، تغييرات في

توجه الشخصية الإنسانية) كظهور أخلاق جديدة واتخاذ موقف جديد تجاه الطبيعة . ومايقولانه ليس إلا تأكيدا لما سبق أن قاله آخرون قبلهما ، وما قاله آخرون بعدهما ، وهو أنه لا يمكن إقامة مجتمع جديد إلا إذا حدث ، أثناء تطوير هذا المجتمع ، عملية تطوير لإنسان جديد . . . أو بعبارة أكثر تواضعا إلا إذا حدث تغيير أساسي في بناء شخصية الإنسان المعاصر .

ومن المؤسف أن هذين التقريرين كتبا بروح القياسات الكمية والتجريد ، واختلال الآنيّة (depersonalisation) [1] ، وهي الروح التي تميز عصرنا ـ بالإضافة إلى الإهمال التام وللعوامل السياسية والاجتماعية التي من دونها يستحيل وضع خطة واقعية . ومع ذلك فهما يقدمان معلومات وبيانات قيمة ، ويدرسان لأول مرة الوضع الاقتصادي للجنس البشري في مجموعه ، وكذا المخاطر التي تحيق به ، واحتمالاته المستقبلية . وتكتسب النتيجة التي توصل إليها التقريران ، وهي المناداة بضرورة نظام جديد للقيم الأخلاقية وللموقف من الطبيعة ، تكتسب أهمية كبرى لأن هذا المطلب يتناقض تناقضا واضحا مع منطلقاتها الفكرية .

ويقف في الطرف الآخر من منظومة المفكرين المعاصرين ، أ . ف . شوماخر (E.F. Shumacher) ، وهو اقتصادي أيضا ، ولكنه ـ في الوقت نفسه ـ من الدعاة الراديكاليين للمذهب الإنساني . وتقوم دعوته لتغيير جذري في الشخصية الإنسانية على فكرتين : أن نظامنا الاجتماعي الراهن يجعل منا كائنات مريضة ، وأننا مندفعون نحو كارثة اقتصادية مالم نغير نظامنا الاجتماعي تغييرا جذريا .

إن الحاجة لتغيير إنساني عميق لا تنبع من كونها مطلبا أخلاقيا ودينيا فحسب ، كما أنها ليست مجرد مطلب سيكولوجي منشؤه الطبيعة الممرضة لنظامنا الاجتماعي ، ولكنها ـ بالإضافة إلى كل هذا ـ شرط لمجرد بقاء الجنس

---

(١) « اضطراب يصيب الشعور بالوحدة الذاتية فيحسّ الشخص عندئذ بأن إحساساته ورغباته وأفكاره غريبة عنه » . نقلاً عن د. يوسف مراد، في كتابه « علم النفس العام » .

البشري . لم تعد الحياة الخيرة مجرد استجابة للمتطلبات الأخلاقية والدينية لأنه ـ لأول مرة في التاريخ ـ أصبح مجرد البقاء المادي للجنس البشري يتوقف على إحداث تغيير جذري في وجدان الإنسان وقلبه وضميره . ولكن مثل هذا التغيير يكون ممكنا بقدر ما يحدث من تغييرات اقتصادية واجتماعية جذرية ، تتيح للقلب الإنساني فرصة للتغيير ، وتمنحه البصيرة والشجاعة اللازمتين .

هل هناك بديل من الكارثة ؟

ليس في المعلومات التي ذكرناها حتى الآن جديد ، فكلها أمور معروفة ومنشورة في الملأ . غير أن الحقيقة التي يصعب تصديقها هي أنه لا يبذل أي جهد جاد لتلافي ما يبدو ، وكأنه حكم من القدر لا راد له . وبينما نلاحظ فيما يتعلق بحياة الفرد أنه لا يمكن أن يقف شخص مكتوف اليدين وهو يرى خطرا ماحقا على حياته مقبلا عليه ، إلا إذا كان مجنونا أو فاقد الرشد . . . فإننا نلاحظ أن المسؤولين الموكلين بشؤوننا العامة لا يفعلون شيئا ، وأن الناس الذين أوكلوا إليهم أمورهم يتركونهم على هذه الحال .

ولكن كيف يمكن لأقوى غرائزنا ، وهي غريزة البقاء ، أن تبدو كأنها فقدت القدرة على تحريكنا ؟ إن أحد التفسيرات البديهية يذهب إلى أن القادة والزعماء يتصدون لأعمال كثيرة تساعدهم على أن يتظاهروا بأنهم يعملون شيئا فعّالا لتلافي الكارثة : مؤتمرات لا تنتهي ، وقرارات ، ومفاوضات لنزع السلاح . . . كلها تعطي انطباعا بأن ثمة إدراكا لخطورة المشكلات ، وأن جهودا تبذل لحلها . ومع ذلك لا يحدث شيء ذو بال . كل ما هنالك أن القادة والمقودين يخدّرون ضمائرهم ، ويموهون على إرادة البقاء فيهم ـ بالتظاهر بمعرفة الطريق والسير في الإتجاه السليم .

وثمة تفسير آخر وهو أن القادة والزعماء ، بسبب الأنانية التي يخلقها ويرعاها النظام ، أصبحت الأولوية عندهم للنجاح والأمجاد الشخصية وليست للمسؤولية الاجتماعية ، ولم يعد غريبا أو مثيرا للدهشة أن يقدم الزعماء

السياسيون ورجال الأعمال على اتخاذ قرارات يرون أنها لصالحهم الشخصي ، بينما هي ضارة وخطرة على المجموع . وهذا أمر طبيعي . . فإذا كانت الأنانية دعامة من دعامات الأخلاق العملية المعاصرة فما الذي يجعلهم لا يتصرفون على غير هذا النحو ؟ ويبدو أنهم لا يدركون أن الجشع (مثل الخنوع) يورث البلادة والغباء ، حتى فيما يتعلق بالمصالح الحقيقية للإنسان . وأي مصلحة أكبر من العمل على الدفاع عن حياة الشخص نفسه ، وعن زوجه وأطفاله ؟ (انظر ج . بياجيه (J . Piaget) في كتابه : الحكم الأخلاقي للطفل) . هذا بينما ينشغل الناس العاديون بشؤونهم الشخصية الأنانية الخاصة إلى الدرجة التي لا تترك لهم جهدا ووقتا للالتفات إلى أي شيء يتجاوز دائرة حياتهم الشخصية الضيقة .

ويوجد تفسير آخر لما نشهده من قتل لغريزة حب البقاء فينا ـ وهو أن التغييرات المطلوبة في الحياة هي من الجذرية بحيث تجعل الناس يفضلون وقوع الكارثة في وقت آجل على قبول التضحية المطلوبة منهم الآن . ويحكي آرثر كوستلر (Arthur Koestler) عن تجربة ، شهدها أثناء الحرب الأهلية الإسبانية ، تعتبر مثلا صارخا لهذا النوع المألوف من السلوك . كان كوستلر يجلس مع صديق في فيلته (دارته) الفاخرة ، فجاءت الأخبار بتقدم قوات الجنرال فرانكو ، ولم يعد ثمة شك في وصول تلك القوات أثناء الليل ، وعندئذ سيقبضون عليه (أي على هذا الصديق) ، والأرجح أنهم سيعدمونه رميا بالرصاص . وكانت أمام الرجل فرصة للهروب والنجاة ، ولكن الليلة كانت باردة مطيرة ، بينما الجو في البيت دافىء والمكان مريح . . . فبقي الرجل حيث هو . صحيح أنه أمكن إنقاذه بعد ذلك بأسابيع بفضل تدخل ووساطة بعض الأصدقاء الصحفيين ، لكنه كان يمكن أن يهلك . وهذا النمط من السلوك هو الذي ينتهجه أيضا أشخاص ممن يفضلون الموت على إجراء فحوص طبية يمكن أن تكشف عن مرض خبيث يحتاج لعملية جراحية خطيرة .

وعلاوة على هذه التفسيرات ، التي تقدم لسلبية الإنسان المهلكة تجاه

المشكلات المتعلقة بالحياة والموت ، يوجد تفسير آخر وهو من بين الأسباب التي دفعتني لكتابة هذا الكتاب . . وأعني الرأي القائل إنه ليس أمامنا من بدائل سوى رأسمالية الشركات الكبرى ، أو الاشتراكية الديموقراطية ، أو الاشتراكية السوفييتية ، أو الفاشية التكنوقراطية ذات الوجه المبتسم . ويرجع الرواج الكبير لهذا الرأي إلى حقيقة أنه لم يبذل إلا أقل القليل من الجهد لدراسة إمكانية قيام نماذج اجتماعية جديدة تماما والتجريب عليها . والحق أنه طالما ظلت مشكلات إعادة البناء الاجتماعي لا تستحوذ ـ ولو جزئيا ـ على اهتمام أفضل العقول والمواهب التي كرست نفسها ـ حتى الآن ـ للعلوم والتكنولوجيا فسنظل نفتقر إلى الخيال اللازم لرؤية بدائل واقعية وجديدة .

والموضوع الأساسي لهذا الكتاب هو تحليل الأسلوبين الأساسيين للوجود الإنساني : أسلوب التملّك وأسلوب الكينونة . في الفصل الأول قدمت ملاحظات أولية حول الفرق بين الأسلوبين . ويبين الفصل الثاني هذه الفروق ، مستشهدا بعدد من الأمثلة المستمدة من تجارب الحياة اليومية ، والتي يمكن أن يقارنها القراء بتجاربهم الحياتية المباشرة . وتعالج الفصول التالية القضية الأكثر صعوبة ، وهي تحليل الفرق بين أسلوبي التملّك والكينونة ، أحاول من خلاله أن أصل إلى نتائج نظرية مبنية على البيانات المستمدة من التجربة . وبينما يظل الكتاب ، حتى ذلك الجزء معنيا بالجوانب الفردية لأسلوبي التملّك والكينونة ، إنه ينتقل في الجزء الأخير لتناول علاقة هذين الأسلوبين بقضية بناء الإنسان الجديد والمجتمع الجديد . ويبحث إمكانات الوصول إلى بدائل لاضمحلال سعادة الفرد ، وللكارثة الاجتماعية الاقتصادية التي باتت تهدد العالم بأسره .



الباب الأول

فهم الفارق بين التملك والكينونة

الفصل الاول

ملاحظات أولية

أهمية الفارق بين التملّك والكينونة

ليس مما يتمشى مع المنطق السليم أن يعتبر التملّك بديلا من الكينونة ومتعارضاً معها . فالتملّك ، كما ينبغي أن يكون واضحا ، من الوظائف الطبيعية لحياتنا : من أجل أن نعيش يجب أن نملك أشياء . فضلا عن أننا يجب أن نملك أشياء لنستمتع بها . وفي حضارة يكون هدفها الأسمى هو التملّك ومزيداً من التملّك ، وفيها يمكن الحديث عن شخص يساوي مليون دولار ـ كيف يمكن اعتبار التملك أو الكينونة ، أحدهما بديلاً من الآخر . على العكس ، ينبغى أن يبدو كأن التملّك هو جوهر الكينونة وأن من لا يملك شيئا لا يساوي شيئا .

ومع ذلك ، نرى أن الخيار بين التملك والكينونة قضية أساسية في تعاليم أساتذة الحياة العظام . فمن أجل الوصول إلى أسمى درجات النضج الإنساني يعلمنا بوذا أنه يجب ألا نشتهي ملكية شيء . ومن تعاليم المسيح : « إن الذي يريد أن يخلص حياته يفقدها . وأما الذي يفقد حياته في سبيلي فإنه يخلّصها . فماذا ينفع الإنسان لو ربح العالم كله ، وفقد نفسه أو خسرها » (انجيل لوقا ٩ : ٢٤ ـ ٢٥) . ومن تعاليم المعلّم إيكهارت أن شرط تحقيق القوة والثراء الروحي هو ألا يملك الإنسان شيئا ، وأن يجعل نفسه منفتحة خالية ، وألا يدع ذاته تقف عقبة في طريقه . ومن تعاليم ماركس أن الترف لا يقل رذيلة عن الفقر ، وأن الهدف من الحياة هو مزيد من تحقيق كينونتنا وليس الاستزادة من ملكيتنا .

ولقد شغلني وشد اهتمامي هذا الفارق لسنوات عديدة . وعنيت بالبحث عن أساسه الواقعي خلال الدراسة العيانية للأفراد والجماعات بمنهج التحليل النفسي . ومن مشاهداتي وصلت إلى نتيجة أن هذا الفارق بالإضافة إلى الفارق بين حب الحياة وحب الموت يمثلان المشكلة الفاصلة للوجود ، وأن المعلومات التجريبية الأنثروبولوجية المستمدة من التحليل النفسي تدل على أن التملّك والكينونة طريقان أساسيان لخبرة الحياة ، وأن القوة النسبية لأحدهما أو للآخر هي التي تحدد الفوارق بين شخصيات الأفراد ، والأنمـاط المختلفة للشخصية الاجتماعية .

أمثلة من مختلف التعبيرات الشاعرية

كمدخل لفهم الفارق بين أسلوبي التملّك والكينونة في الحياة أقدم أبياتا من قصيدتين قيلتا في الموضوع نفسه ،أشار إليها د. ت. سوزوكي (D.T.Suzuki) فــي كتابه : محاضرات عن بوذية زن (Lectures Zen Buddism) : الأولى للشاعر الياباني باشو (Basho) (١٦٤٤ - ١٦٩٤) ، والثانية للشـاعر الإنجليزي تينسون (Tennyson) في القرن التاسع عشر. يقول تينسون :

يا زهرة في جدار متصدع
إنني انتزعك من بين الشقوق
وأقبض عليك ، هنا في يدي بجذورك وكيانك كله
أيتها الزهرة الصغيرة - آه لو أستطيع أن أفهم
ماذا تكونين - جذورك وكيانك جملة وتفصيلاً
إذاً لعرفت الله والإنسان .
ويقول باشو شيئا بهذا المعنى :
وإذ أنظر وأمعن النظر
أرى النازونا مزدهرة
في سياج النباتات !!

إن الفارق مدهش ، رد فعل تينسون تجاه الزهرة هو الرغبة في أن يمتلكها ، فهو ينتزعها جذوراً وكياناً . وبينما ينتهي بتأملات فكرية حول ما يمكن أن تفيــده الزهرة في النفاذ إلى معرفة طبيعة الله والإنسان تكون الزهرة قد قتلت نتيجة اهتمامه بها . ويمكن تشبيه تينسون ، كما يعبر عن نفسه في هذه الأبيات ، بالعالم الغربي الذي يبحث عن الحقيقة بتمزيق أوصال الكائن الحي .

أما رد فعل باشو تجاه الزهرة فإنه يختلف اختلافا تاما . فهو لا يريد أن يقطفها ، بل هو لا يمسها .كل ما يفعله هو أن يمعن النظر ليرى . وهذا هو تفسير سوزوكي :

« الأرجح أن باشو كان يمشي في طريق ريفي عندما لاحظ وجود شيء ربما لا يعنى أحد برؤيته . اقترب ، وأمعن النظر ، ووجد أنه ليس إلا نباتا برياً صغيراً ، لا يلفت نظر السابلة . وتلك وقائع بسيطة وصفها الشاعر من دون تعبير شاعري خاص ، إلا ما قد تعبر عنه الكلمة الأخيرة (التي تنطق باليابانية كانا (Kanna) . وهذه الكلمة ، التي تلحق عادة باسم أو صفة ، تعني إحساسا خاصاً بالإعجاب أو الإطراء ، أو الأسى أو الفرح ، ويمكن أحيانا ترجمتها إلى علامة تعجب فحسب : وهي العلامة التي أنهينا بها الأبيات التي أوردناها » .

يبدو أن تينسون يريد أن يمتلك الزهرة ليفهم الناس والطبيعة ، وتهلك الزهرة بتملكه إياها . أما ما يريده باشو فهو أن يرى ، لا مجرد أن يلقي نظرة . يريد أن يكون والزهرة كياناً واحداً ، أن يوحد نفسه وإياها ، وأن يدعها تحيا . والتفسير الكامل للفارق بين تينسون وباشو يمكن أن نجده في أبيات الشعر التالية التي كتبها جوته (Goethe) :

اللقية

سرت في الغابة وحيداً مع نفسي
ما كنت أبحث عن شيء يشغل بالي

رأيت تحت الظلال زهرة صغيرة
تضيء كالنجوم   كالعيون الجميلة
قلت أقطفها ؟
قالت بعذوبية : أأذوى وانحطم ؟
خلعتها من جذورها
حملتها إلى الحديقة   عند المنزل اللطيف
وغرستها هناك   في مكان هادىء
هي الآن تنمو   وتتألق ازدهارا

كان جوته يمشي بغير هدف يقصده ، فجذبته الزهرة الصغيرة المتألقة ، وهو يقر بأن قد ساوره الدافع نفسه الذي ساور تينسون : أن يقطف الزهرة . غير أن جوته ، بخلاف تينسون ، كان على وعي بأن قطفها يعني قتلها . كان جوته يرى في الزهرة حياة جعلتها تنطق وتتكلم محذرة إياه . وهو يحل المشكلة حلا مختلفا عن كل من تينسون وباشو . إنه يأخذ الزهرة بكل جذورها ، ويعيد غرسها لكيلا يقضي على حياتها . وغني عن البيان أن جوته يقف في مكان بين تينسون وباشو . بالنسبة إليه ، قوة الحياة ـ في اللحظة الحاسمة ـ أقوى من شهوة الفضول الثقافي . وغني عن الذكر أن جوته ، في هذه الأبيات الجميلة ، عبر عن جوهر فكرته في السعي لفهم الطبيعة .

علاقة تينسون بالزهرة هي علاقة في إطار أسلوب التملّك أو الملكية ليست ملكية مادية ولكنها ملكية المعرفة . أما علاقة كل من باشو وجوته فإنها في إطار أسلوب الكينونة . وأعني أسلوب الوجود الذي فيه لا يملك الإنسان شيئا ، ولا يشتاق للملكية شيء ، ولكنه مبتهج ، يستخدم ملكاته استخداما مثمرا ، يتوحد بالكون .

ويعبر جوته ، وهو المحب العظيم للحياة ، وواحد من أبرز المقاتلين ضد تمزيق الذات الإنسانية ومكننتها ، يعبر في كثير من أشعاره عن الكينونة في مواجهة التملّك . ومسرحيته فاوست هي وصف درامي للصراع بين الكينونة

والتملّك (ممثلا في ميفيستوفيليس) . وفي الأبيات الموجزة التالية يعبر ، ببساطة متناهية ، عن فكرة الكينونة :

الملكيـــة

أعرف أن لا شيء ملكي
ولكن الفكرة تتدفق سيّالة من روحي
وكل لحظة طيبة يجود بها قدري السمح
تملأ أعماقي فرحا .

والفارق بين الكينونة والتملّك ليس بالضرورة هو الفارق بين الشرق والغرب ، ولكنه - بالأحرى - الفارق بين مجتمع محوره الأساسي الناس وآخر محوره الأساسي الأشياء . وما يميز المجتمع الصناعي الغربي هو التوجه التملّكي ، حيث أصبحت شهوة تملك المال الشهرة والسلطة : أصبحت هي الموضوع المسيطر على الحياة . أما المجتمعات الأقل اغتراباً ، كمجتمعات العصور الوسطى وقبائل الهنود الحمر (الزوني) ، والمجتمعات القبلية الأفريقية التي لم تتأثر بالأفكار الحديثة حول التقدم فلهم شعراؤهم من أمثال باشو . وربما يصبح لليابان بعد بضعة أجيال أخرى من التصنيع ، يصبح لها شعراء من نوع تينسون . ليست المفارقة ناتجة من أن الإنسان الغربي لا يستطيع أن يتفهم الأنظمة الشرقية تفهما تاما ، مثل بوذية زن (Zen Buddism) (كما اعتقد يونغ) ، وإنما هي ناتجة من أن الإنسان العصري أصبح عاجزاً عن تفهم روح مجتمع لا يتمحور حول الملكية الجشع . والحق أن كتابات المعلّم إيكهارت (وهي صعبة الفهم مثل أعمال باشو وزن) ، وكتابات بوذا ، ليستا إلا لهجتين لنفس اللغة .

التغير اللغوي

في القرون القليلة الأخيرة حدث تطور معين في اللغات الغربية يعكس التغير

في التوجه نحو أسلوب التملّك ، ذلك هو التزايد الملحوظ في استخدام الأسماء مع التناقص في استخدام الأفعال .

فالأسماء هي الرموز المناسبة للأشياء . يمكن أن أقول إنني أملك أشياء ، أملك منضدة مثلا ، أو منزلاً أو سيارة . بينما الأفعال هي الرموز المناسبة للنشاط والفعل . فمثلا ، أنا أكون ، أنا أحب ، أنا أريد ، أنا أكره . . . الخ ، غير أن استخدام صيغ التملّك للتعبير عن النشاط يتزايد باضطراد ، أي يتزايد استخدام الأسماء عوضاً من الأفعال . واستخدام صيغة التملّك مع ربطها بالأسماء للتعبير عن نشاط إنساني إنما هو استخدام مغلوط للغة ، فالنشاط لا يمتلك ، ولكنه يمارس .

ملاحظات أقدم : دي ماريه ـ ماركس

قد سبق أن لوحظت النتائج الشريرة لهذا الخلط في القرن الثامن عشر . فأورد دي ماريه (Du Marais) تعبيرا موجزا عن المشكلة في الكتاب الذي نشر بعد وفاته بعنوان : « المبادىء الحقيقية لقواعد اللغة » (١٧٦٩) . كتب يقول : عندما أقول : أنا أملك ساعة ، فإن تعبير أنا أملك هنا يجب أن يفهم على وجهه الصحيح . ولكن حين أقول : أنا أملك فكرة فإن « أنا أملك » هنا لا تقال إلا على سبيل الاستعارة . حيث أنا أملك فكرة تعني أنا أفكر ، أي أنني أدرك الأمور بهذه الطريقة أو تلك ، وأنا عندي شوق لكذا تعني أنا أرغب ، وأنا عندي إرادة تعني أنا أريد . . . الخ (الفضل في الرجوع إلى دي ماريه يعود إلى الدكتور نعوم شومسكي) (Noam Chomsky) .

بعد قرن من ملاحظة دي ماريه حول استخدام الأسماء عوضا من الأفعال ، عاد ماركس وإنجلز إلى المشكلة نفسها ، وإن يكن بأسلوب أكثر راديكالية ، وذلك في كتاب العائلة المقدسة . في هذا الكتاب فصل صغير بالغ الأهمية ، عن الحب ، وذلك في معرض نقدهما فكرة إدجار باور (Edgar Bauer) عن نقد فن النقد ، في هذا الفصل يناقش ماركس وإنجلز فقرة لإدجار باور نصها كالآتي :

« الحب إله قاس . وهو ، مثل كل الآلهة ، يريد أن يمتلك الإنسان كله . وهو لا يرضى أن يضحى من أجله بالروح فقط . ولكن بكل الكيان الجسدي أيضا . عبادته هي العذاب ، وذروة هذه العبادة هي التضحية بالذات ، الانتحار » .

يرد ماركس وإنجلز بقولهما ، إن باور يحول الحب إلى إله ، بل إلى إله قاس ، وذلك بتحويل الإنسان المحب ، أو حب الإنسان ، إلى الإنسان الذي وهب نفسه للحب ، وهكذا يعزل باور الحب ، وكأنه كائن منفصل عن الإنسان ، ويجعل له هوية مستقلة . وهنا يشير ماركس وإنجلز إلى العامل الحاسم ، وهو استخدام الاسم عوضا من الفعل . إن الحب ، الذي ليس إلا تجريدا لتجربة الإنسان ، يصبح حبا يملك الإنسان . يصبح الحب إلها معبوداً يرى فيه الإنسان صورة محبته . ومن خلال عملية الاغتراب هذه يكف الإنسان عن معاناة تجربة الحب ، ولا يلمس قدرته على الحب إلا بقدر خضوعه لذلك الكائن الإلهي : الحب . وهكذا يكف الإنسان عن كونه شخصاً إيجابيا قادرا على أن يشعر ، ويصبح عابدا مغتربا أمام صنم معبود .

الاستخدامات المعاصرة

خلال القرنين الأخيرين ، منذ دي ماريه ، حدث توسع في استخدام الأسماء عوضا من الأفعال على نطاق واسع لم يكن ليتصوره الرجل . وإليكم مثالاً ، وإن يكن مبالغا فيه نوعا ما للغة في أيامنا هذه . إن شخصا يعرض نفسه على محلل نفساني يمكن أن يبدأ حديثه كالآتي :

يا دكتور ، أنا عندي مشكلة . عندي أرق . وعلى الرغم من أن عندى منزلا لطيفا وأطفالا ظرفاء وزوجا ما سعيد إلا أن عندي هموما كثيرة . ربما لو جرى مثل هذا الحديث منذ بضعة عقود لقال القائل : أنا قلق عوضا من أنا عندي مشكلة . وعوضا من أنا عندي أرق ربما يكون التعبير لا أستطيع النوم . وعوضامن أنا عندي زواج سعيد يكون التعبير تزوجت زواجا سعيدا . .

يعكس أسلوب الكلام الحديث الدرجة العالية من الاغتراب التي أصبحت سائدة . فعندما يقول الشخص أنا عندي مشكلة عوضا من « أنا قلق » فإنه ينفي الخبرة الشخصية . الشيء الذي عندك يحل محل التجربة والمعاناة . لقد حولت مشاعري إلى شيء عندي ، هو « المشكلة » . غير أن المشكلة تعبير مجرد عن كل أنواع المتاعب والصعوبات ، لا يمكن أن تكون عندي مشكلة لأنها ليست شيئا يمكن أن يقتنى . ومع ذلك فالمشكلة يمكن أن تتملكني . بمعنى آخر ، لقد حولت نفسي إلى مشكلة ، والشيء الذي من صنعي أصبح يتملكني ، وتكشف هذه الطريقة في الكلام عن اغتراب خفي ، غير واع .

طبعا ، يمكن أن نجادل بأن الأرق عرض جسدي ، مثل التهاب الحلق ووجع الأسنان . ومن ثم يجوز القول إن الشخص عنده أرق ، مثل ما يقال إن عنده حلقا ملتهبا . ولكن ثمة فارقا . فالحلق الملتهب أو الضرس المريض كلاهما مرتبط بأحاسيس بدنية تتفاوت حدة ، دون أن يكون لأي منهما إلا جانب نفساني ضئيل . يمكن أن يكون عند الشخص حلق ملتهب لأن له في الأصل حلقا ، كما يمكن أن يكون له ضرس يؤلم لأن له في الأصل ضرسا . أما الأرق فهو ليس عرضا جسمانيا ، وإنما هو حالة ذهنية ، حالة عدم القدرة على النوم . وإذ أقول أنا عندي أرق عوضا من لا أستطيع النوم فإنني أكشف عن رغبة في أن أدفع عن نفسي معاناة القلق والتوتر وفقدان الطمأنينة التي تحول بيني وبين النوم ، وأن أعالج الحالة الذهنية وكأنها عرض جسماني .

ومثال آخر : أن يقال أنا عندي حب (أو ميل) كبير نحوك هو قول لا معنى له . فالحب ليس شيئا يمتلكه الإنسان ، ولكنه فعل ، نشاط داخلي ، الإنسان فاعله . يمكن أن أحب . يمكن أن أكون في حالة محبة . ولكني حينذاك لا أملك شيئا . والحقيقة أنني أستطيع أن أحب أكثر بقدر ما أملك أقل(*) .

(*) « الأصل اللغوي » ـ تحت هذا العنوان يكتب المؤلف تحليلا لغويا لفعل يملك (To Have) ـ حيث يقول (ما موجزه) : إن هذا الفعل الذي لا يكاد وجوده يلفت نظر الغربيين ليس له وجود في كثير من اللغات ، بل إن اللغات التي لا وجود لفعل الملكية =

من إلقاء نظرة عامة أولية على معنى التملّك والكينونة نصل إلى النتائج التالية :

(١) حين أتحدث عن التملّك أو الكينونة فإنني لا أقصد صفة منفصلة ملحقة بموصوف ، أو مفعولا لفعل الملكية أو لفعل الكينونة ، مثل: « أنا أملك سيارة » ، أو «أنا أكون سعيدا» ، وإنما أقصد أسلوبين أساسيين للوجود ، نوعين مختلفين للتوجه الإنساني نحو النفس والعالم ، صنفين مختلفين من بناء الشخصية ، تحدد غلبة أيها أفكار الشخص ومشاعره وتصرفاته .

(٢) في أسلوب الحياة التملّكي تكون علاقتي بالعالم علاقة ملكية وحيازة ، علاقة أريد بها أن يكون كل شخص وكل شيء ملكاً لي ـ بما في ذلك ذاتي نفسها .

(٣) عند اعتبار أسلوب الكينونة يجب أن نتبين شكلين من هذا الأسلوب : الأول هو الذي عبّر عنه دى ماريه ، وهو نقيض التملّك ، ويعني الحيوية والارتباط بروابط حقيقية أصيلة بالعالم . والشكل الآخر للكينونة هو

= فيها تزيد كثيرا على اللغات التي فيها هذا الفعل ، وفي هذه الأخيرة وجود ضمائر الملكية سابق على وجود فعل الملكية . ويعتبر المؤلف أن هذا من بين الأدلة على أن وجود هذه الفعل واستخداماته مرتبط بظهور وتطور الملكية الخاصة . ويدعو المؤلف الباحثين في التاريخ الاجتماعي للغة لاستكمال بحث هذه الفكرة ، حيث يلاحظ بعضهم (ومن بينهم إميل بنفنيست (Emile Benveniste) ، الذي يتفق معه المؤلف في كثير من الآراء ، ويعتمد عليه كحجة علمية) . أن فعل يملك لا وجود له في اللغات التي تسود في مجتمعاتها الملكية الوظيفية أي الملكية من أجل الاستعمال المباشر . كذلك يقدم المؤلف تحليلا لفعل « يكون » (To Be)،ويميز بين استخدام الفعل كفعل رابط (بين مبتدأ أو خبر) وكفعل لتقديم الصفات ، وكفعل للتعريف بالهوية .. الخ . . . وكل هذه التحليلات اللغوية التاريخية مكتوبة في إطار المصطلحات شديدة الخصوصية باللغة الإنجليزية ، وبالإشارة إلى بعض اللغات الهندوأوروبية (باعتبار الإنجليزية واحدة من هذه العائلة اللغوية).لذلك كان من المتعذر نقل ترجمة نصية لهذا التحليل وذاك . . . (الذي لم يستطرد فيه المؤلف أكثر من صفحة ونصف ـ صفحة ٣٢ وجزء من صفحة ٣٣ من النص الإنجليزي) واكتفيت بتلخيص المضمون (المترجم) .

نقيض المظهر ، ويعني الجوهر الصادق الحقيقي للشخص أو للشيء ، كنقيض للمظهر الخادع ، وهذا ما تذهب إليه الدراسات في الأصل اللغوي للكلمة وتاريخها .

المفهومات الفلسفية للكينونة

مما يزيد الأمر تعقيداً أن مفهوم الكينونة(*) موضوع كتبت فيه ألوف من كتب الفلسفة . والبحث في ماهي الكينونة (أو الوجود) كان واحداً من أهم مسائل الفلسفة الغربية . وإذا كان موضوع كتابنا هذا هو البحث في مفهوم الكينونة من وجهتي النظر الأنثروبولوجية والسيكولوجية فإن المناقشة الفلسفية ليست منقطعة الصلة - بالطبع - بالمشكلات الأنثروبولوجية . ولما كان مجرد تقديم عرض موجز لتطور مفهوم الكينونة (الوجود) في تاريخ الفلسفة منذ ما قبل سقراط إلى الفلسفة الحديثة ، خارجاً عن حدود هذا الكتاب ، فإنني سأقتصر على ذكر نقطة واحدة حاسمة ، وهي مفهوم السيرورة (Process) والفاعلية والحركة ، كعنصر من عناصر الكينونة . وكما أشار جورج زمّل (George Simmel) ، فإن الفكرة القائلة إن الكينونة تتضمن التغيير ، أي أن الكينونة هي الصيرورة (Becoming) ، هذه الفكرة كان أعظم من مثلها فيلسوفان كبيران لم تلن لأحدهما قناة : أولهما في بداية الفلسفة الغربية والثاني في أوجها ، وهما هيراقليطس (Heracletus) ، وهيجل (Hegel) .

أما فكرة أن الكينونة (الوجود) جوهر دائم لا يتغير ولا يرتبط بزمان وهو عكس الصيرورة ، تلك الفكرة التي نادى بها بارمينيدس (Parmenides) ، وأفلاطون ، والمدرسيون الواقعيون ، فإنها لا تستقيم إلا على أساس الرأي المثالي الذي يذهب إلى أن الفكرة (أو المثال) هي الحقيقية المطلقة .

(*) كلمة (Being) في الإنجليزية تعني « الوجود » كما تعني « الكينونة » . ولما كان اللفظ الأخير هو الذي استخدم في الترجمة العربية لعنوان هذا الكتاب ، لقد كان من الضروري الاحتفاظ به ، على الرغم من أن إشارات المؤلف إلى المعاني الفلسفية لهذا اللفظ تنطبق في الواقع على لفظ « الوجود » من حيث هو مصطلح فلسفي معروف .

فلو كان مثال الحب (بمفهوم أفلاطون) أكثر حقيقة ـ من تجربة الحب ومعاناته، لصح القول إن الحب ، كمثال ، دائم لا يتغير ، ولكن إذا كانت بدايتنا هي حقيقة الكائنات الإنسانية الموجودة التي تحب وتكره وتعاني فإن كل موجود لابد من أن يكون في الوقت ذاته صيرورةً وتغيراً . أي أن الأبنية الحية لا تكون إلا إذا كانت في صيرورة ، ولا توجد إلا إذا كانت في تغير . فالتغير والنمو صفتان أصيلتان ملازمتان لعملية الحياة .

هذه النظرة الجذرية إلى الحياة كعملية تغير مستمرة ، لا كجوهر ثابت ، لدى هيراقليطس وهيجل ، توازيها فلسفة بوذا في العالم الشرقي . فلا مكان في فكر بوذا لمفهوم الجوهر الدائم المستمر ، لا في الأشياء ولا في الذات البشرية . الصيرورة هي الحقيقة الوحيدة(*) . وقد أحيا الفكر العلمي المعاصر المفاهيم الفلسفية القائمة على فكرة الصيرورة باكتشافها وتطبيقها في العلوم الطبيعية .

التملّك والاستهلاك

قبل طرح بعض الأمثلة التوضيحية البسيطة لنموذجي التملّك والكينونة يجب أن نذكر هنا مظهرا آخر من مظاهر نموذج التملّك ، وذلك هو الاندماج (Incorporating) . فاندماج شيء ما ، بأكله أو شربه مثلا ، هو شكل قديم من أشكال التملّك . إن الطفل في مرحلة معينة ، من مراحل نموه ، يميل إلى أن يضع في فمه كل الأشياء التي يرغب فيها ، وتلك هي طريقة الطفل في التملّك حيث لا يتيح له نموه البدني طريقة أخرى لاقتناء ما يمتلك . ويمكن أن نصادف العلاقة نفسها بين الاندماج وأكل اللحم البشري . فمثلاً : حين آكل لحم كائن بشري آخر فإنني يمكن أن اكتسب ما كان عنده من صفات وقدرات ،

(*) قام ز . فايزر (Z. Fiser) ، وهو واحد من أبرز الفلاسفة التشيكيين ، وإن يكن غير معروف إلا للقلة ، قام بالربط بين المفهوم البوذي للصيرورة والفلسفة الماركسية الأصيلة ، غير أن ما كتبه لم ينشر ـ للأسف ـ إلا باللغة التشيكية ، فلم يصل لأغلبية القراء في الغرب . وقد عرفه المؤلف من ترجمة خاصة لبعض كتاباته إلى اللغة الإنجليزية .

« وهكذا يمكن أن يكون أكل اللحم البشري هو المرادف السحري لاقتناء العبيد » . وبأكل قلب رجل شجاع يمكن أن أكتسب شجاعته . وبأكل حيوان طوطمي يمكن أن أكتسب الجوهر المقدس الذي يرمز إليه .

بديهي أن الكثرة الغالبة من الأشياء لا يمكن اندماجها ماديا (وحتى تلك التي يمكن اندماجها على هذا النحو لا تلبث أن تضيع ثانية في عملية الإخراج) . ولكن توجد أيضا أشكال من الاندماج الرمزي والسحري . فحين أؤمن بأنني قد ادمج صورة إله أو أب أو حيوان ، يغدو من المستحيل انتزاعها أو إخراجها مني . إذ إنني أبتلع الموضوع رمزيا وأؤمن بوجوده الرمزي داخل كياني ، وعلى هذا النحو يفسر فرويد، على سبيل المثال، الأنا الأعلى بأنه الاندماج وبالطريقة نفسها يتحقق الاندماج الداخلي لسلطة معينة ، أو نظام ، أو فكرة ، أو صورة : فأنا أتملكها كما هي ، مصانة في أحشائي إلى الأبد ، إن جاز التعبير . (يستخدم تعبير الاندماج (introjection) والتوحد (identification) كمترادفين غالبا . غير أنه من الصعب الجزم بأنهما يدلان على العملية النفسية نفسها . وعلى كل حال فلا يجب استخدام تعبير التوحد (identification) استخداما فضفاضا ، عندما يكون من الأفضل الحديث عن المحاكاة أو الخضوع) .

وتوجد أشكال أخرى عديدة من الاندماج ليست لها صلة بالحاجات الفسيولوجية ، ومن ثم فهي غير محدودة . فالنزوع للاستهلاك هو نزوع لابتلاع العالم بأسره . والإنسان الاستهلاكي هو الرضيع الأبدي الذي لا يكف عن الصياح في طلب زجاجة الرضاعة . ويتضح هذا في الظواهر المرضية خاصة ، مثل إدمان الخمر والمخدرات . وقد ذكرنا هذين النوعين من الإدمان دون غيرهما لأنهما يؤثران تأثيرا مباشرا في الالتزامات الإجتماعية لأصحابهما . أما التدخين القهري فلا يلقى القدر نفسه من الاستهجان لأنه ، وإن كان ظاهرة إدمان لا تقل عن نظيرتيها السابقتين ، فإنه لا يؤثر في الالتزامات الاجتماعية لمدمن التدخين ، وإنما يمكن أن يؤثر في عمره المتوقع « فقط » .

سنولي الأشكال العديدة للاستهلاك اليومي إهتماما أكبر في الأجزاء التالية من كتابنا هذا . وإنما يهمني أن أنبه من الآن إلى أنه فيما يتعلق بأوقات الفراغ فإن السيارات والتلفاز والسياحة والجنس هي الموضوعات الأساسية للنزعة الاستهلاكية (Consumerism) المعاصرة ، وعلى حين أننا نصف هذه الأمور بأنها موضوعات للنشاط في أوقات الفراغ ، فإن من الأحرى أن نعتبرها موضوعات للإنشاط .

باختصار ، الاستهلاك هو أحد أشكال التملّك ، وربما هو أكثرها أهمية في مجتمعات الوفرة الصناعية المعاصرة . والاستهلاك عملية لها سمات متناقضة : فالاستهلاك عملية تخفف القلق لأن ما يمتلكه الإنسان خلالها لا يمكن انتزاعه ، ولكن العملية تدفع الإنسان إلى مزيد من الاستهلاك ، لأن كل استهلاك سابق سرعان ما يفقد تأثيره الإشباعي . وهكذا فإن هوية المستهلك المعاصر تتلخص في الصيغة الآتية :

أنا موجود بقدر ما أملك وما أستهلك .



الفصل الثاني

التملك والكينونة في الحياة اليومية

نحن نعيش في مجتمع مكرس لحيازة الأملاك وتحقيق الربح . لذلك يندر أن نرى أي شاهد على وجود أسلوب الكينونة في الحياة . ولا يرى أغلبية الناس إلا أسلوب التملّك بوصفه الأسلوب الأكثر طبيعية للوجود ، بل يرونه الأسلوب المقبول الوحيد للحياة . لهذا يصعب على الناس فهم المقصود بأسلوب الكينونة ، أو إدراك أن التملك ليس إلا توجها حياتيا واحدا من بين توجهات محتملة . ومهما يكن فإن للأسلوبين جذوراً عميقة في التجربة الإنسانية . ويستحيل تأمل أي منهما تأملا ذهنيا خالصا ، وإنما يجب تناولهما تناولا واقعيا ملموسا ، كما ينعكسان في حياتنا اليومية . والأمثلة البسيطة التالية لكيفية انعكاس أسلوبي الكينونة والتملّك في الحياة اليومية يمكن أن تساعد القارىء على تفهم هذين الأسلوبين ، كل منهما كبديل من الآخر .

التعلم

في أسلوب التملّك ، ينصت الطلاب للمحاضرة ، ويسمعون الكلمات ويفهمون معناها وبناءها المنطقي ، ويمكن في أحسن الأحوال أن يسجلوها حرفيا في مذكراتهم ـ كل هذا من أجل أن يحفظوا ما يكتبون في ذاكرتهم ويجتازوا الامتحان بنجاح . ولكن المحتوى لا يصبح جزءاً لا يتجزأ من نظامهم الفكري الفردي ، يغنيه ويوسع آفاقه . إنهم ، عوضا من ذلك ، يحولون الكلمات التي يسمعونها إلى تجمعات فكرية ثابتة أو نظريات بحالها يختزنونها كما هي . ويظل الطلاب ومحتوى المحاضرات غريباً كل منهما عن الآخر ، وكل مافي الأمر أن يصبح كل طالب مالكا لمجموعة من العبارات والصيغ التي توصل إليها شخص آخر (إما بابتكارها وإما بنقلها عن مصادر أخرى) .

والطلاب ، في أسلوب التملّك ، ليس أمامهم إلا هدف واحد : أن يتشبثوا بما تعلموا ، إما بتثبيته جيدا في ذاكرتهم ، وإما بالحفاظ على مذكراتهم . ليس عليهم أن ينتجوا أو يبتكروا شيئا جديدا . وفي الواقع ترى الأشخاص من النمط التملّكي يشعرون بنوع من الاضطراب تجاه أي أفكار أو آراء جديدة تثار حول أي موضوع ، لأن الجديد يثير التساؤلات حول الكم الثابت من المعلومات التي حصلوا عليها . والحق أنه إذا كان التملّك هو الشكل الأساسي للعلاقة بالعالم فإن الأفكار التي لا يمكن تثبيتها (أو تسطيرها) لابد من أن تكون مثيرة للفزع ، شأن كل شيء ينمو ويتغير ، ومن ثم تصعب السيطرة عليه .

أما بالنسبة للطلاب الذين تتدرج علاقتهم بالعالم في إطار أسلوب الكينونة فإن للدراسة طبيعة مختلفة اختلافا تاما . فهم أولا لا يحضرون منهج مادة معينة ، ولا يحضرون حتى المحاضرة الأولى منها وعقولهم « صفحة بيضاء » ، وإنما هم قد أعملوا فكرهم في المشكلات التي ستعالجها المحاضرات قبل أن يحضروها ، وفي ذهنهم بشأنها أسئلة يطرحونها وقضايا يثيرونها . فالموضوع يشغل بالهم ويثير اهتمامهم . وبدلا من أن يكونوا مستقبلين سلبيين للكلمات والأفكار فإنهم ينصتون ويستمعون . وأهم من ذلك فهم يستقبلون ويتجاوبون بطريقة ايجابية نشيطة ومثمرة . فما يستمعون إليه ينشط فيهم العملية الفكرية ويثير في أذهانهم أسئلة وأفكارا وآفاقا جديدة . إن استماعهم عملية حية . هم ينصتون باهتمام ، ويستمعون للمحاضر . وتدب فيهم الحياة تلقائيا تجاوبا مع ما يسمعون . إن الأمر عندهم ليس مجرد الحصول على معلومات يحملونها معهم إلى المنزل للحفظ ، وإنما كل طالب قد تأثر وتغير . كل واحد أصبح بعد المحاضرة غير ما كان قبلها . وغني عن الذكر أن هذه الطريقة للتعلم لا يمكن أن تسود إلا إذا كانت المحاضرة تقدم مادة فكرية منبهة للعقل . فالكلام الأجوف يستحيل التجاوب معه بأسلوب الكينونة . فالطلاب الذين يتبعون أسلوب الكينونة يجدون من الأفضل ـ في حالة الكلام الأجوف ـ ألا ينصتوا على الإطلاق ، بل ينصرفوا إلى التركيز على عملياتهم الذهنية الخاصة .

التذكــر

يمكن أن يحدث التذكر وفقا لأسلوب التملّك ، أو لأسلوب الكينونة . وأهم ما يعنينا للتمييز بين الشكلين هو نوعية الروابط التي تحدث . فالتذكر وفقا لأسلوب التملّك تكون الروابط فيه ميكانيكية تماما ، كأن تترسخ الصلة بين الكلمة والكلمة التالية لها على أساس التكرار . أو أن تكون الصلة منطقية خالصة ، مثل الصلة بين الأضداد ، أو بين المفهومات المتقاربة (Converging) أو تكون صلة زمان أو مكان أو حجم أو لون أو في إطار نظام فكري معين .

والتذكر بطريق الكينونة هو الاستعادة الحية للكلمات والأفكار ، للمناظر والرسوم والأصوات والموسيقا ، أي أنه الربط بين ما نريد تذكره والملابسات الكثيرة الأخرى المحيطة به . إن روابط التذكر في أسلوب الكينونة لا هي ميكانيكية ، ولا هي منطقية خالصة ، ولكنها حية ، حيث ترتبط فكرة بأخرى بفعل ذهني (أو شعوري) مثمر ، تجري تعبئته عندما يبحث الإنسان عن الكلمة المناسبة . وإليكم مثالاً بسيطا : إذا ربطت بين كلمة صداع وكلمة أسبرين فإنني أكوّن ارتباطا منطقيا تقليديا ، أما إذا ربطت كلمة صداع بكلمة توتر أو غضب فإنني أربط المعنى المعطى بأسبابه المحتملة . وهو بعد نظر توصلت إليه خلال دراسة الظاهرة . وهذا النمط الأخير للتذكر يشكل ، بذاته ، فعلا فكريا مثمرا . ولعل أكثر الأمثلة نصوعا لهذا النوع من التذكر الحي هو « التداعي الحر » الذي توصل إليه فرويد .

إن الأشخاص الذين لا يميلون إلى مجرد اختزان المعلومات يدركون أنه لكي تنشط ذاكرتهم لابد من وجود ما يثير اهتمامهم بقوة في اللحظة المطلوبة . فمثلا : عرفت حالات كثيرة لأفراد يتذكرون ألفاظا من لغة أجنبية عفاها النسيان حين تدعو الضرورة لذلك . ومن تجربتي الشخصية ، وأنا لست من أصحاب الذاكرة الجيدة ، فإنني أتذكر حلما حلمه شخص أقوم بتحليله نفسيا إذا عدت إلى مواجهة هذا الشخص والتركيز على شخصيته بعد أسبوعين ، أو

حتى بعد خمس سنوات . هذا بينما كان يستحيل علي ، قبل خمس دقائق ، أن أتذكر الحلم وأنا بعيد عن الاندماج في الموضوع .

إن التذكر ، في أسلوب الكينونة ، معناه أن نعيد إلى الحياة الشيء الذي رأيناه أو سمعناه من قبل . ونستطيع أن نمارس هذا التذكر المثمر بمحاولة الرؤية المجسدة لوجه إنسان أو منظر سبق أن رأيناه . لن نستطيع أن نتذكر هذا أو ذاك في الحال، وإنما يجب أن نعيد خلق الموضوع ونعيد إليه الحياة في ذهننا . وهذا النوع من التذكر ليس سهلا . فلكي يستطيع المرء استعادة وجه أو منظر استعادة كاملة لابد من أن يكون قد رآه بدرجة كافية من التركيز . وحين نكون قادرين على تحقيق هذا النوع من التذكر تحقيقا كاملا فإن الشخص الذي نستعيد وجهه نراه حيا ، والمنظر واضحا ، كما لو كان هذا أو ذاك موجودا وجودا ماديا أمام عيوننا .

إن الطريقة التي يتذكر بها أصحاب أسلوب التملّك تتمثل في الطريقة التي ينظر بها معظم الناس إلى صورة فوتوغرافية . فالصورة الفوتوغرافية ليست إلا شيئا يساعد ذاكرتهم على تبين هوية شخص أو مكان . ورد الفعل المألوف عند رؤية الصورة هو : « نعم هذا هو الشخص » ، أو « نعم مررت بهذا المكان » ، وتصبح الصورة بالنسبة لأغلبية الناس ذكرى مغتربة .

والذكريات المودعة في الأوراق هي نوع آخر من التذكر المغترب . فعندما أكتب ما أريد أن أتذكر أكون على يقين من أنني أملك هذه المعلومات . ولا أبذل محاولة لحفرها في مخي ، وأنا واثق من ملكيتي طالما احتفظت بمذكراتي . أما إذا فقدت مذكراتي فقد فقدت ذاكرتي أيضا . لقد فارقتني القدرة على التذكر لأن مستودع ذكرياتي أصبح جزءا مني خارجا على ، متخذا شكل مذكراتي.

وإذا أخذنا في الاعتبار كمية البيانات والمعلومات التي يجب أن يتذكرها الناس في المجتمع المعاصر فلا مناص من إيداع كميات متعاظمة من البيانات والمعلومات واختزانها في الكتب والدفاتر . ومن السهل أن يلاحظ الشخص أنه

حين يكتب ما يريد أن يتذكر فإنه يضعف ذاكرته . والأمثلة التالية يمكن أن تفيد في توضيح ذلك .

من الأمثلة المألوفة ما يحدث كل يوم في الدكاكين والمحالّ التجارية يندر أن يجري أي بائع عملية جمع ثمن شيئين أو ثلاثة بذهنه ، إنما يلجأ فورا لاستخدام الآلة الحاسبة . وتمدنا قاعات الدراسة بأمثلة أخرى ، حيث يلاحظ المعلمون أن الطلاب الذين يعنون بكتابة كل جملة ، وكل كلمة يقولها المحاضر - غالبا - يفهمون ويتذكرون أقل من الطلاب الذين يثقون بقدرتهم على الفهم ، ومن ثم يستطيعون - على الأقل - أن يتذكروا الأمور الأساسية والجوهرية . كذلك يعرف الموسيقيون أن العازفين الذين يجيدون قراءة النوتة الموسيقية أثناء العزف يجدون صعوبة أكثر من غيرهم في تذكر اللحن في غياب النوتة المكتوبة . (يعد توسكانيني ، ومعروف أن ذاكرته كانت غير عادية ، من الأمثلة الجيدة على موسيقا في إطار نموذج الكينونة) . وكمثال آخر لاحظت وأنا في المكسيك أن ذاكرة الأميين والناس الذين لا يعرفون الكتابة إلا قليلا أفضل كثيرا من ذاكرة المتعلمين تعليما جيدا في البلاد الصناعية . ويوحي هذا ، من بين أمور أخرى ، بأن تعلّم القراءة والكتابة في حد ذاته ليس هو النعمة الكبرى التي يتباهون بها ، خصوصا عندما لا يستخدمه الناس إلا لمجرد قراءة أشياء تحد من خيالهم وقدرتهم على خوض التجارب .

التخاطـــب

ليس من الصعب ملاحظة الفارق بين أسلوبي الكينونة والتملّك في المثالين التاليين لطرق المحادثة . فالمثال الأول حوار نمطي بين الشخص « أ » الذي يملك الرأي س ، والشخص « ب » الذي يملك الرأي ص ، ولا يفرق كل منهما بين نفسه وبين رأيه . نجد أن كلا منهما لا يهتم إلا بإيجاد مزيد من الحجج المنطقية للدفاع عن رأيه ، ولا يتوقع أي منهما أن يغير رأيه أو يغير رأي خصمه . كل منهما يخاف تغيير رأيه ، والسبب في ذلك على وجه التحديد أنه يعتبر رأيه

جزءا من ممتلكاته ، ومن ثم فإن التخلي عنه يعني إفقاره .

ويختلف الموقف نوعاً ما إذا لم تكن المحادثة مساجلة بين رأيين . فمن منا لم يمر بتجربة التخاطب مع شخص ذي مكانة أو شهرة ، أو ذي مواهب وخصال أصيلة ، أو شخص نريد منه مطلبا : عملا أو مودة أو حبا أو إعجابا ؟ في مثل هذه المناسبات يعاني الكثيرون نوعا من القلق والتوتر - على الأقل - ، وغالبا ما يعدون أنفسهم للمقابلة الهامة : فيفكرون في موضوعات الحديث التي يمكن أن تثير اهتمام الطرف الآخر ، ويفكرون في الطريقة التي يبدأون بها الحديث ، بل إن البعض يخطط للمقابلة كلها في الحدود التي يسمح بها دوره الشخصي ، أو قد يلجأون إلى تدعيم أنفسهم بالتفكير فيما يملكون وفيما حققوه من نجاح في ماضي حياتهم ، وفيما يملكون من شخصية جذابة (أو شخصية مرهوبة ، إن كان هذا يفي بالغرض أكثر) ، وفي مكانتهم وصلاتهم الاجتماعية ، وفي مظهرهم وملبسهم وهندامهم . وباختصار فهم يجهدون أذهانهم لتقدير كم يساوون . وبناء على هذا التقدير يعرضون بضاعتهم في المحادثة القادمة . والحق أن الأشخاص البارعين في هذه اللعبة يؤثرون في كثير من الناس ، وإن كان القليل من هذا التأثير يعود إلى حسن أداء الشخص المعني ، والكثير يعود إلى ضعف قدرة الأغلبية على الحكم السليم . أما إذا لم يكن الشخص المعني بارعا بما فيه الكفاية فإن أداءه يبدو متخشبا متكلفا ومملا ، ولا يخلف الأثر المنشود .

على العكس من ذلك أولئك الذين يقدمون على الموقف دون تحضير أي شيء سلفا ، ودون محاولة النفخ في صورة أنفسهم بأي شكل . إنهم ، على العكس ، يتجاوبون مع الآخرين بشكل عفوي مثمر . وهم ينسون أنفسهم وما يملكون من معارف ومراكز . إن ذواتهم لا تقف في طريقهم . ولهذا السبب بالذات فإنهم قادرون على التجاوب مع الشخص الآخر ومع أفكاره . ولأنهم لا يتشبثون بشيء فإنهم قادرون على توليد أفكار جديدة . وبينما شخصيات التملك تستند إلى ما تملك ، فإن شخصيات الكينونة لا تستند إلا إلى حقيقة أنها

كائنة وحاضرة وحية ، وأنه يمكن دائما خلق شيء جديد . فالأمر لا يتطلب إلا توفر الشجاعة لإطلاق سراح النفس والتجاوب . إنهم حاضرون في الحديث بكل حيويتهم لأنهم لا يخنقون أنفسهم بالتوتر ، والقلق بشأن ما يملكون . وتنتقل عدوى حيوية الشخص إلى الطرف الآخر ، وغالبا ما ينجح في مساعدته ، أو مساعدتها ، على تجاوز مركزية الذات (egocentricity). وهكذا لا يكون التخاطب عملية تبادل للسلع (معلومات ، ومعارف ، ومراكز) ، وإنما يصبح حوارا طليقا لا يهم فيه من يكون على صواب ، فيشرع الطرفان في المبارزة ، ثم يفترق كل عن صاحبه لا منتصرا ولا مهزوما آسفا ـ فكلاهما إحساس عقيم ـ ولكن يفترقان في فرح وسرور (بالمناسبة ، العامل الحاسم في العلاج بالتحليل النفسي هو قدرة المعالج على إكساب عملية التحليل الحيوية اللازمة ، فلا ترجى نتيجة من أي قدر من التفسير إذا كان جو الجلسات ثقيلا ومملا وميتا) .

القـــراءة

ما قلناه عن التخاطب يصح بالقدر نفسه على القراءة التي هي حوار بين المؤلف والقارىء أو يجب أن تكون . ومن المفروض أن الكاتب مهم (كما أن المخاطب مهم في الحوار الشخصي) . فقراءة رواية رخيصة لا فن فيها لا تعدو أن تكون نوعا من أحلام اليقظة ، ولا تتيح أي تجاوب مثمر . فالقارىء يبتلع الصفحات كما يبتلع مناظر عرض تلفازي ، أو شرائح البطاطس التي يأكلها أثناء مشاهدة التلفاز . ولكن قراءة رواية من تأليف بلزاك ، مثلا ، يمكن أن تقرأ بمشاركة داخلية مثمرة : أي وفقا لأسلوب الكينونة . ومع ذلك فإنها ـ على الأرجح ـ غالبا ما تقرأ وفقا لأسلوب الاستهلاك ، والتملّك. فما أن يستثار فضول القراء حتى يريدوا معرفة عقدة الرواية : هل يظل البطل على قيد الحياة أم يموت ؟ هل تقع البطلة في غرامه أم تقاوم ؟ هم يريدون معرفة الإجابات . والرواية بالنسبة لهم ليس إلا مدخلا للإثارة . وتجربة القراءة على هذا النحو

تصل إلى الذروة بالنهاية السعيدة أو غير السعيدة . وعندما يعرفون الخاتمة فإنهم يكونون قد ملكوا القصة كلها ، ويكون ذلك حقيقيا كما لو كانوا قد اكتشفوا شيئا بالتنقيب في ذاكرتهم ، ولكنهم لم يضيفوا شيئا إلى معرفتهم . فلا هم فهموا شخصيات الرواية ونفذوا ببصيرتهم في أعماق الطبيعة البشرية أو عرفوا شيئا جديدا عن أنفسهم . ونصـــادف نفس أساليب القراءة حتى لو كان الكتاب في الفلسفة أو التاريخ . فالطريقة التي يقرأ بها الفرد كتابا في التاريخ أو الفلسفة تتشكل - أو بالأحرى تشوه - بالتعليم . إذ تهدف المدرسة إلى إعطاء كل طالب قدرا معينا من « الملكية الثقافية » ، وعند انتهاء الدراسة تعطي المدرسة الطلاب شهادات بأنهم أصبحوا يملكون الحد الأدنى من المعارف المقررة . ويتعلم الطلاب أن الهدف من قراءة كتاب هو حفظ أفكار المؤلف الرئيسة وترديدها . تلك هي الطريقة التي « يعرف » بها الطلاب أفلاطون ، وأرسطو ، وديكارت ، وسبينوزا ، وليبنتز ، وكانت ، وهيدجر ، وسارتر . والفارق بين مستوى التعليم في المدرسة الثانوية وفي الدراسات العليا هو أساسا فارق في حجم الملكية الثقافية التي يحصل عليها الطالب في هذه أو تلك ، وهي تتكافأ تقريبا مع حجم الملكية المادية التي ينتظرها كل منهما بعد التخرج . ومن يعتبرونهم طلابا ممتازين ليسوا إلا أولئك الذين يقدورهم أن يرددوا ، بدقة ، ما قاله مختلف الفلاسفة . إنهم أشبه بالدليل الذي يعرف معلومات وافية عن المتحف الذي يعمل فيه . أما الحقائق الكامنة خلف هذا النوع من الملكية الثقافية فإنهم لم يتعلموا شيئا عنها . لم يتعلموا أن يتحدثوا مع هؤلاء الفلاسفة ويسائلوهم ؛ ولم يتعلموا أن يكونوا على وعي بالتناقضات التي وقع فيها هؤلاء الفلاسفة أنفسهم ، ولم يتنبهوا لتجنب هؤلاء الفلاسفة الخوض في قضايا معينة ، ولم يتعلموا أن يكتشفوا الجديد الذي جاء به هؤلاء الفلاسفة ، ويميزوه عن المقولات المعادة التي كان لا مناص لهم من ترديدها لأنها جزء من المنطق المسلم به لعصرهم ، ولم يتعلموا كيف يستمعون جيدا لهؤلاء الفلاسفة ليعرفوا متى يتكلمون بعقولهم فحسب ومتى تتحدث عقولهم وقلوبهم معا ، ولم يتعلموا

كيف يكتشفون إن كان هؤلاء فلاسفة أصلاء ، أم مزيفين ، وغير ذلك كثير .

أما من يقرأ بأسلوب الكينونة فإنه كثيرا ما يصل إلى أن كتابا كَثُر إطراؤه ليس إلا عملا قليل القيمة ، هذا إن كانت له قيمة على الإطلاق . وأحيانا يفهم هذا القارىء الكتاب فهما أكثر اكتمالا ، وأفضل مما فهمه كاتبه الذي ربما أعطى كل كلمة كتبها أهمية فوق ما تحتمل .

ممارسة السلطة

مثال آخر للفارق بين أسلوبي التملّك والكينونة نراه في ممارسة السلطة . يتجلى الفارق الحاسم في أن يملك الشخص سلطة ، أو أن يكون هو نفسه سلطة[1] . نحن جميعا ، تقريبا ، نمارس السلطة ، على الأقل ، في مرحلة معينة من حياتنا ، فكل من ينجب أطفالا لابد من أن يمارس السلطة ، أراد أو لم يرد ، لكي يحمي الصغار من الأخطار ويرشدهم إلى أساليب السلوك في مختلف المواقف . وفي المجتمع الأبوي Patriarchal يمارس أغلبية الرجال السلطة على النساء . وفي مجتمع بيروقراطي منظم وفق تدرج معين ، مثل مجتمعنا ، يمارس أغلب أعضائه السلطة عدا أولئك الواقعين في أدنى درجات السلم الاجتماعي ، حيث هم يخضعون لسلطة الآخرين .

وفهمنا للسلطة في الأسلوبين يتوقف على إدراكنا أن السلطة مفهوم عريض يحتمل معنيين مختلفين اختلافا تاما : فهي إما سلطة عقلانية وإما سلطة لا عقلانية . والسلطة العقلانية أساسها الكفاءة والمقدرة ، وهي تساعد الشخص الذي يمارسها على النمو والارتقاء . أما السلطة اللاعقلانية فأساسها القوة ، وهي تستخدم في استغلال الأشخاص الخاضعين لها . (قمت بدراسة هذا الفارق في كتابي : الهروب من الحرية) .

السلطة في المجتمعات الأكثر بدائية ، كمجتمعات الصيادين وجامعي الثمار ، يمارسها الشخص المشهود له عموما بالكفاءة في القيام بمهمته .

---

(١) يعني أن يكون المرجع الأساسي في موضوع ما . (المراجع) .

والصفات التي تشكل هذه الكفاءة تتوقف ، إلى حد كبير ، على الظروف والملابسات الخاصة ، وهي تتضمن غالبا الخبرة والحكمة والكرم والمهارة « والحضور » والشجاعة . وفي كثير من هذه القبائل لا توجد سلطة دائمة ، وإنما تنشأ السلطة عندما تدعو إليها الحاجة . أو قد توجد سلطات مختلفة لمختلف المناسبات : الحرب ، العبادة والطقوس الدينية ، وتسوية المنازعات . وإذا ضعفت أو اختفت الصفات التي تقوم عليها السلطة فإن السلطة نفسها تنتهي . ويمكن مشاهدة نوع قريب الشبه بذلك النوع من السلطة في كثير من مجتمعات القردة العليا حيث غالبا ما تقوم السلطة لا على القوة البدنية ، وإنما على صفات كالخبرة و « الحكمة » . وفي تجربة بارعة على القردة ، أثبت ج . م . ر . دلجادو (J.M.R.Delgado) (١٩٦٧) أن الحيوان القائد تنتهي سلطته إذا فقد ـ ولو مؤقتا ـ الصفات التي تؤهله للقيام بمهمته .

أما أن يكون المرء سلطة فإن هذا لا يعتمد ، فحسب ، على كفاءة الشخص وأهليته للنهوض ببعض الوظائف الاجتماعية ، وإنما يستند ، بالقدر نفسه ، إلى جوهر الشخصية التي حققت درجة عالية من النضج والتكامل . السلطة والنفوذ يشعان من مثل هذا الشخص دون حاجة لإعطاء الأوامر والنواهي والتهديدات والرشاوي . وثمة شخصيات على درجة عالية من النضج يقدمون الدليل على الأبعاد العظيمة التي يمكن أن يتطور إليها الكائن الإنساني ليس أساسا بما يفعلون أو يقولون ، وإنما بمحض كينونتهم . وكان المعلمون الكبار للبشرية سلطة من هذا النوع . ويمكن أن نصادف ـ بدرجات متفاوتة من الكمال ـ أشخاصا من النوع نفسه في مختلف المستويات التعليمية ، وفي حضارات شديدة التنوع . (تتمحور مشكلة التعليم حول هذه النقطة . فلو كان الآباء والأمهات على درجة كافية من النضج واستقلال الشخصية لما نشأ التعارض بين أسلوب التعليم التسلطي والأسلوب الحر المتسامح . وإذ يحتاج الأطفال لهذا النوع من السلطة ، نوع الكينونة ، فإنهم يتجاوبون معه بمحبة وشغف شديدين . وفي المقابل يتمرد الطفل على أولئك الذين يمارسون عليه أشكالا من

الضغط والقهر والإهمال ، أولئك الذين يدل سلوكهم على أنهم عاجزون عن أن يكونوا في المستوى الذي يتطلبونه من الطفل الناشىء) .

ومع تكوّن مجتمعات قائمة على نظام متدرج اجتماعي ، مجتمعات أكبر وأكثر تعقيدا بمراحل من مجتمعات الصيادين وجامعي الثمار ، أخلت السلطة القائمة على الكفاءة والأهلية المكان للسلطة القائمة على المكانة الاجتماعية . ولا يعني هذا بالضرورة أن تكون السلطة غير مؤهلة وغير كفؤة ، وإنما يعني أن الكفاءة لم تعد هي العنصر الجوهري في السلطة القائمة . وسواء كنا بصدد سلطة ملك ، حيث تتقرر كفاءة السلطة بنصيبه من الجينات ، أو بصدد مجرم بلا وازع تمكن من القفز إلى السلطة بالقتل أو الخيانة ، أو بصدد سلطات منتخبة بفضل جمال الصور والأفلام الدعائية للمرشحين ، أو كمية الأموال التي تنفق في الحملات الانتخابية ، كما هي الحال غالبا في الديموقراطيات الحديثة . وفي كل هذه الحالات . . قد لا توجد أي علاقة بين السلطة والكفاءة .

وحتى في الحالات التي تقوم بها السلطة على شيء من الكفاءة والأهلية تظل هناك مشكلات جدية . فالقائد قد يكون مؤهلا في بعض الميادين وغير مؤهل في بعضها الآخر . فمثلا قد يكون رجل دولة معين قديرا في إدارة شؤون الحرب ، ولكنه غير كفء في ظروف السلام . أو قد يكون ثمة شخص في مركز القيادة ، شجاع ومخلص وأمين عند بداية نهوضه بالمسؤولية ثم لا يلبث أن يفقد هذه الصفات بسبب إفساد المنصب ، أو تقدم السن ، أو المتاعب الصحية التي تؤدي إلى التدهور . وأخيرا لابد من التسليم بأنه من الأسهل كثيرا لأفراد قبيلة صغيرة أن يحكموا على تصرفات الشخص الذي في موقع السلطة من الناس الذين يعدون بالملايين في مجتمعنا ، والذين لا يعرفون عن ممثليهم إلا الصورة المصنوعة التي يزينها خبراء العلاقات العامة .

وأيا كانت الأسباب التي تؤدي إلى غياب الصفات التي تشكل الأهلية والكفاءة فإن أغلبية المجتمعات التي كبرت وقامت على نظام التراتب والتدرج الاجتماعي عرفت ظاهرة اغتراب السلطة . فالكفاءة الأصلية المفترضة أو

الحقيقية تنتقل إلى اللقب أو البدلة الرسمية . حين يلبس الشخص في موقع السلطة البدلة الرسمية أو يحمل اللقب فإن الرموز الخارجية للأهلية تحل محل الأهلية الحقيقية ومقوماتها . إن الملك ـ إذا اخترنا هذا اللقب رمزا لذلك النمط من السلطة ـ يمكن أن يكون بليدا أو شريرا أو مرذولا ، أي غير مؤهل بتاتا ليكون سلطة ، ومع ذلك فإنه يملكها . وطالما هو يحمل اللقب فمن المفروض أنه يملك صفات الكفاءة ومقومات الأهلية . وكما تقول الأسطورة : حتى لو كان الملك عاريا فإن الناس جميعا يعتقدون أنه يرتدي أبهى الحلل .

ليس عبثا أو بمحض الصدفة إذاً أن يحرص بعض الأشخاص على ارتداء الأزياء الرسمية ، وأن يخلعوا على أنفسهم ألقابا . مستعيضين بذلك من المقومات الحقيقية للكفاءة والأهلية . فهؤلاء الذين يمتلكون هذه الرموز السلطوية وأولئك المستفيدون منها إنما يعمدون إلى تعطيل التفكير الواقعي (أي التفكير النقدي) لرعاياهم ، ولشعوبهم ، ودفعهم إلى الاعتقاد بالأوهام . وكل من يفكر في الأمر يعرف الألاعيب الدعائية وغيرها من الأساليب التي يقضون بها على قدرة الناس على النظرة النقدية والحكم الصحيح ، والكليشيهات التي يستدرجون بها الأذهان للاستسلام ، وكيف يصبح الناس بكما عاجزين عن التعبير لأنهم فقدوا استقلاليتهم وفقدوا الثقة في قدرة عيونهم على الرؤية ، وقدرة أذهانهم على تقدير الأمور والحكم عليها . لقد أعمتهم الأوهام التي تملكتهم عن رؤية الحقيقة .

المعرفة وامتلاك المعرفة

يتضح الفارق بين أسلوب التملّك وأسلوب الكينونة في مجال المعرفة في العبارتين: « أنا أملك قدرا من المعارف » ، و « أنا أعرف ». فالعبارة الأولى تعني أخذ كمية من المعارف « المتاحة (المعلومات) والاحتفاظ بها كملكية ، أما الثانية فإنها تعني المعرفة بمعناها الوظيفي ، كجزء من عملية التفكير المثمر .

يمكن أن نزداد فهما لنوعية المعرفة في أسلوب الكينونة بالتعمق في تأملات

مفكرين من أمثال بوذا والمعلم إيكهارت، وسيجموند فرويد، وكارل ماركس . ففي رأي هؤلاء المفكرين تبدأ المعرفة بالوعي بمدى خديعة مداركنا وحواسنا إيانا ، بمعنى أن الصورة التي لدينا عن الحقيقة المادية لا تتفق تماما مع الحقيقة الحقيقيه . ذلك أن أغلبية الناس أنصاف أيقاظ ـ أنصاف حالمين ، وأنهم على غير وعي بأن ما يرونه حقيقة وأمورا واضحة لا تحتاج لإثبات ليست إلا أوهاما من صنع إيحاءات البيئة الاجتماعية التي يعيشون فيها . وتبدأ المعرفة ـ إذا ـ بتبديد الوهم . المعرفة تعني رؤية الحقيقة عارية ، تعني النفاذ تحت السطح والسعي ، الإيجابي النشيط والنقدي ، للاقتراب من الحقيقة دائما .

يدعو بوذا ، ومن صفاته أنه الكائن الذي استيقظ ، يدعو الناس إلى أن يستيقظوا ويحرروا أنفسهم من وهم أن اشتهاء الأشياء يؤدّي إلى السعادة . ودعا أنبياء اليهود الناس إلى أن يستيقظوا ويعرفوا أن معبوداتهم ليست إلا أوهاما من صنعهم . ويقول يسوع المسيح : « والحقيقة تجعلكم أحرارا » . « انظر بلاكني » . ويدعو ماركس إلى أن على الإنسان أن يقضي على الأوهام ليخلق الظروف التي تجعل الأوهام غير ضرورية . ويقوم مفهوم فرويد عن « معرفة الذات » على فكرة القضاء على الأوهام والتبريرات ليصبح الإنسان واعيا بالحقيقة اللا أسطورية (إن فرويد ، وهو آخر مفكري عصر التنوير ، يمكن اعتباره مفكرا ثوريا بمعايير الفلسفة التنويرية للقرن الثامن عشر ، لا بمعايير القرن العشرين) .

كان هؤلاء المفكرون معنيين بخلاص الإنسان ، ناقدين للأنماط الفكرية المقبولة اجتماعيا . لم يكن هدف المعرفة عندهم الوصول إلى يقين الحقيقة المطلقة ، أي الوصول إلى شيء ما يُشعر الشخص بالأمان، وإنما المعرفة عندهم هي عملية إثبات العقل الإنساني لذاته . والجهل بالنسبة لمن يرى الأمور على هذا النحو ، لا يقل عن المعرفة قيمة ، فكلاهما جزء من عملية المعرفة . (وإن كان الجهل من هذا النوع يختلف عن جهل من لا يفكر) . وارتقاء المعرفة ، في

أسلوب الكينونة ، يعني التعمق . . . بينما يعني ، في أسلوب التملّك ، الحصول على مزيد من المعارف . ويحاول نظامنا التعليمي ، عموما ، تدريب الناس على الحصول على المعارف كممتلكات تتناسب ، قدر الإمكان ، مع ما يتنظر أن يحصلوا عليه في حياتهم بعد ذلك من ممتلكات مادية ومكانة اجتماعية . والحد الأدنى الذي يتلقونه هو القدر الذي يلزمهم لممارسة الأعمال التي يعهد بها إليهم . كذلك يعطى كل منهم قدرا إضافيا من المعارف للترف الثقافي ، ليزيد عند الشخص الإحساس بقيمته . ويتناسب هذا القدر الإضافي مع ما ينتظر الشخص من مكانة اجتماعية . ومدارسنا ليست في الحقيقة إلا المصانع التي تنتج فيها تلك المعلومات المعلبة ، وذلك على الرغم مما تدعيه عادة من أن هدفها هو جعل التلاميذ على صلة بأرقى ما أنجز العقل البشري . ويُعنى كثير من الكليات الجامعية بتغذية هذا الوهم عند طلابها . فتقدم تلك الكليات تشكيلة كبيرة من مواد الدراسة ، من الوجودية والسريالية إلى فكر الهنود الحمر وفنونهم ، حيث يلتقط الطالب قليلا من هذه وقليلا من تلك . وبدعوى احترام حرية الطلاب وعفويتهم لا يوجه أحد للتركيز على موضوع واحد ، ولا يشجع حتى على إكمال قراءة كتاب واحد متكامل . (وقد قام ايفان ايليتش (Ivan Illich) بنقد النظام التعليمي نقدا جذريا ، والكشف عن كثير من عيوبه وسقطاته .

الإيمـــان

إن مفهوم الإيمان ، الإيمان الديني أو السياسي أو الشخصي يمكن أن يكون ذا محتويين مختلفين اختلافا تاما ، في كل من أسلوبي التملّك والكينونة* .

---

* كما أن للغة الإنجليزية خصوصية تجعل من المستحيل النقل الحرفي لبعض الفقرات الواردة في الأصل الإنجليزي إلى اللغة العربية ، كذلك الأمر بالنسبة للعقيدة التي لها خصوصيات جعلتنا نسقط ترجمة سطور قليلة من هذا الجزء الخاص بالإيمان . هذا ، طبعا ، مع مراعاة الدقة والأمانة في نقل الجوهر الفكري للأصل الإنجليزي (المترجم) .

الإيمان ، في إطار التملّك ، هو أن يملك الشخص إجابات عن الأسئلة المطروحة ، ليس عنده دليل عقلاني عليها . وهو يشتمل على صياغات توصل إليها آخرون ، يقبلها الشخص بحكم خضوعه لهم . وهؤلاء يشكلون ـ عادة ـ بيروقراطية من نوع ما . هذا الإيمان يخلق إحساسا باليقين بفعل القوة الحقيقية (وقد تكون قوة متصورة فحسب) لتلك البيروقراطية . وهو جواز الانضمام لجماعة كبيرة من البشر . وهو يريح الشخص من أشق مهمة ـ مهمة التفكير واتخاذ القرار . وبه يصبح الشخص واحدا من المالكين السعداء للعقيدة الصحيحة . الإيمان في أسلوب التملّك يمنح اليقين ، ويدّعي الوصول إلى المعرفة النهائية الراسخة ، المعرفة المسلم بصحتها لأن قوة من يدعو إليها ويصونها قوة قادرة لا تتزعزع. وما أيسر أن يختار الإنسان اليقين إذا كان المطلوب منه هو أن يتنازل عن استقلاليته .

إن الإيمان ، في نمط التملّك ، ليس إلا عكازة يتوكأ عليها من ينشد اليقين ، من يريد أن يعرف للحياة معنى ، ولكن دون أن تكون لديه الجرأة على البحث بنفسه .

أما في نمط الكينونة فإن الإيمان ظاهرة مختلفة اختلافا تاما . هل نستطيع أن نحيا بلا إيمان ؟ أليس من الحتمي أن يكون للرضيع إيمان في ثدي أمه ؟ أليس من الحتمي أن يكون لدينا جميعا إيمان في كائنات أخرى ؟ وفي أولئك الذين نحب ، وفي أنفسنا ؟ هل نستطيع أن نحيا من دون إيمان في صلاحية معايير حياتنا وقيمها ؟ . . . الحق أننا من دون إيمان نصاب بالعقم ، واليأس ، والخوف ، حتى آخر ذرة في كياننا .

في نمط الكينونة ، لا يكون الإيمان ـ في المقام الأول ـ مجرد إيمان بأفكار معينة (وإن كان من الممكن أن يتضمن هذا أيضا) ، إنما الإيمان ـ في المقام الأول ـ هو توجه داخلي ، موقف . ولعله من الأنسب أن يقال إن شخصا ما في حالة الإيمان ، على أن يقال إنه يملك إيماناً . يمكن أن الشخص في حالة إيمان بنفسه وبالآخرين ، والمتدين في حالة إيمان بالله . والله في العهد القديم هو ، بالدرجة

الأولى ، نفي للأصنام (للآلهة) التي كان الناس يملكونها .

وإيماني بنفسي ، وبالآخرين ، وبالجنس البشري يتضمن ـ أيضا ـ نوعا من اليقين . ولكنه يقين أساسه تجربتي الذاتية ، وليس خضوعي لسلطة تملي علي نمطاً معينا من الإيمان . إنه يقين الحقيقة التي قد يستحيل إثباتها بأدلة عقلانية ملزمة ، ومع ذلك فهي الحقيقة التي أنا على يقين منها لأن ثمة أدلة عليها من تجربتي الذاتية .

إذا كنت على يقين من أن شخصا ما تتوفر فيه صفات التكامل الإنساني فإنني لا أستطيع أن أقيم الدليل على أن تكامله يمكن أن يستمر لآخر يوم في حياته .

وحتى لو حدث ، فليس ثمة ما يستبعد ـ من وجهة النظر الوضعية الخالصة ـ احتمال إختلال هذا التكامل لو امتدت به الحياة . إن يقيني يقوم على معرفتي بالشخص الآخر . وعلى تجربتي الشخصية في الحب والتكامل الإنساني . وهذا النوع من المعرفة لا أستطيع التوصل إليه إلا بقدر ما أستطيع تنحية ذاتيتي ورؤية شخصية الإنسان الآخر كما هي ، واستجلاء بناء قواه الداخلية ، رؤيته في تفرده كما في إنسانيته الشاملة في الوقت نفسه . هكذا أرى ما يستطيع الشخص الآخر أن يفعل ، وما لا يستطيع أن يفعل ، وما لا يمكن أن يفعل ، لا أعني ، بداهة ، أنني أستطيع التنبؤ بكل تصرفاته المقبلة ، وإنما حسبي الخطوط العامة للسلوك المغروسة في السمات الأساسية للشخصية ـ مثل التكافل الإنساني ، والقدرة على تحمل المسؤولية ، وغيرها ـ (انظر فصل الإيمان كسمة من سمات الشخصية في كتابنا: الإنسان من أجل ذاته (Man For Himself) .

هذا إيمان قائم على حقائق ، وبالتالي فهو إيمان عقلاني . ولكنها حقائق لا يمكن إدراكها أو البرهنة عليها بمنهج علم النفس التجريبي التقليدي . . . إنني أنا ـ الإنسان الحي ـ الأداة الوحيدة التي تستطيع تسجيل هذه الحقائق .

للحب أيضا معنيان ، يتوقف كل منهما على الإطار الذي يحتويه إطار التملّك أو إطار الكينونة .

هل يمكن أن يملك الإنسان حبا ؟ لو كان ذلك ممكنا ، لتضمن ذلك أن يكون الحب شيئا يكون في حوزة الإنسان ، يملكه أو يقتنيه . والحقيقة أنه لا وجود لشيء يسمى حبا . إنما الحب نوع من التجريد، ربما كان ربة أو كائناً غريباً ، وإن لم يكن قد رأى أحد هذه الربة . والحقيقة أنه لا وجود إلا لفعل المحبة . وهذا يعني نشاطا إيجابيا مثمرا ، يتضمن أن تكون العلاقة بالمحبوب رعاية ومعرفة ، وتجاوبا وفرحة ومسرة ومتعة ، سواء كان المحبوب إنسانا أو نباتا أو رسما أو فكرة . . . يتضمن نفخ الروح في المحبوب وإخصاب طاقاته الحيوية . إن المحبة صيرورة ، عملية تجديد وإثراء للذات .

وتتضمن خبرة الحب وفق أسلوب التملّك السيطرة على ما نحب ، واحتوائه ، وسجنه . إنها عملية خنق وإهلاك ، وليست عطاء للحياة . إن ما يسميه الناس حبا ليس في الغالب إلا إفسادا وابتذالا للكلمة ، لإخفاء أن الحقيقة هي العكس . إن عدد الأمهات والآباء الذين يحبون أطفالهم لا يزال مسألة تحتاج إلى بحث . وقد كشف لويد دي موز (Loyd de Mause) أن الألفي سنة التي انقضت من تاريخ الغرب تحفل بالقصص والتقارير عن أشكال القسوة والفظاظة التي ارتكبت في حق الأطفال ، أشكال مفجعة من التعذيب البدني والنفسي ، والإهمال ، والسادية ، والامتلاك بالمعنى المباشر . . . إلى درجة تدعو إلى الاعتقاد بأن الأمهات والآباء الذين أحبوا أطفالهم حقيقة هم الاستثناء لا القاعدة .

وينطبق هذا الكلام على الزواج أيضا . فإذا ميزنا بين زواج يقوم على الحب وزواج مثل الزواج التقليدي ، في الماضي ، يقوم على التكافؤ الاجتماعي ومراعاة العادات السائدة فإنه يبدو أن الزواج القائم على الحب الحقيقي هو

الاستثناء لا القاعدة . إن التكافؤ الاجتماعي ، والعادات السائدة ، والمصالح الاقتصادية المشتركة والإهتمام بالأطفال ، والتكافل بين الأزواج ، أو المخاوف والأحقاد المشتركة تمارس كلها في الوعي كما لو كانت في مجموعها هي الحب . . . إلى أن تأتي لحظة يتحقق فيها أحد الزوجين ، أو كلاهما من أن أيا منهما لا يحب الآخر . ولم يحبه أبدا في يوم من الأيام . ولكننا في أيامنا هذه نستطيع أن نلاحظ شيئا من التقدم ، حيث أصبح الناس أكثر واقعية وتعقلا ، فما عادوا يحسبون أن مجرد التجاذب الجنسي يعني الحب ، وأن علاقة عمل ومودة وصداقة ليست تعبيرا أو دليلا على الحب . وقد ساعدت هذه النظرة الجديدة على جعل الناس أكثر صدقا وإخلاصا ، كما جعلت تغيير شركاء الحياة عملية أكثر حدوثا وأقل إيلاما ، وإن لم يؤد هذا بالضرورة إلى تعاظم نسبة الحب الحقيقي ، أو أن حظ الشركاء الجدد من الحب قد زاد عن حظ القدامى .

إن التغير من حالة الوقوع في الحب إلى حالة أو وهم تملّك الحب يمكن متابعته بتفاصيل محسوسة في تاريخ المحبين الذين وقعوا في حب بعضهم ، وقد أشرت في كتابي « فن المحبة » (The Art of Loving) إلى أن كلمة الوقوع المستخدمة في تعبير « الوقوع في الحب » تنطوي على تناقض ، لأن المحبة نشاط إيجابي مثمر ، والإنسان فيه ينهض ، ويخطو ويسير ، لا يمكن أن يقع إنسان في الحب ، لأن الوقوع ، أو السقوط ، ينطوي على سلبية .

في الفترة التي يخطب المحب فيها ودّ صاحبه ويقترب منه يكون كل منهما لا يزال غير متأكد من مشاعر الآخر ، ويحاول كسبه . ولذا فإن كلا منهما يكون فيه حيوية وجاذبية ، ومثيرا للاهتمام ، بل يكون جميلا ، فالحيوية دائما تكسب الوجوه جمالا . في هذه المرحلة لا يكون أحد المحبين قد ملك الآخر بعد ، ومن ثم تكون الطاقة موجهة للكينونة ، أي للعطاء وتنشيط المشاعر . ولكن ، مع الزواج ، غالبا ما تتغير الأمور تغيرا تاما ، لم تعد توجد مشكلة كسب كل منهما للآخر ، فقد أصبح كل منهما مالكا لحب الآخر ، أصبح الحب ملكية

مضمونة . ويكف كل طرف عن بذل أي جهد لأن يكون محبوبا . . . لأن يعطي حباً . . ومن ثم يصبح الزوجان غير قادرين إلا على إثارة الملل ، ويفارقهما ما كان فيهما من جمال . وتتملكهما الحيرة وخيبة الأمل . أليسا هما الشخصين نفسيهما ، أم كانت ثمة غلطة منذ البداية ؟ وغالبا ما يحاول كل طرف أن يبحث عن علة التغيير في الطرف الآخر ، ويشعر كأنه قد خدع . والحق أنهما لا يدركان أنهما أصبحا شخصين مختلفين ، مختلفين عن المحبين السابقين ، وأن الخطأ الذي أدى إلى ضياع الحب هو تصور إمكان تملكه ، والآن عوضا من أن يحب كل منهما الآخر ، فإنهما يشرعان ـ معا ـ في ملكية ما يستطيعان ملكيته : المال ، والمكانة الاجتماعية ، والمنزل ، والأطفال . وهكذا ، في بعض الأحوال التي يقوم فيها الزواج على الحب ، نراه يتحول إلى نوع من الملكية الودية المشتركة ، إلى شركة تودع فيها كل ذات نفسها للاستثمار في ذات أخرى ـ هي الأسرة .

وعندما يعجز زوجان عن التغلب على الحنين إلى مشاعر الحب التي خمدت ، فإن أيهما ـ أو كلاهما ـ قد يتصور أن رفقة جديدة يمكن أن تروي ذلك الظمأ . إنهما يشعران أن ما يحتاجانه هو الحب ، غير أنهما لا يدركان أن الحب تعبير عن الكينونة وتحقيق لها . فالحب ، في تصورهما، ربة يسعيان إلى الخضوع لها . ولا يمكن أن يؤدي تصور للحب على هذا النحو إلا إلى الفشل . فالحب (كما تقول أغنية فرنسية قديمة) هو طفل الحرية وثمرتها . والعبد الخاضع لربة الحب لابد من أن يصل إلى حالة من السلبية لا تثير إلا الملل ، وتفقده ما كان فيه من حيوية وجاذبية .

لا أقصد من كلامي هذا أن أوحي بأن الزواج ليس أنسب صيغة للعلاقة بين حبيبين . فالمشكلة ليست كامنة في الزواج ، وإنما هي كامنة في بناء الشخصية ونمط الوجود التملّكي للشريكين . أو هي كامنة ـ في التحليل الأخير ـ في مجتمعهما . إن دعاة بعض الأشكال المعاصرة للحياة الجماعية ، مثل زواج المجموعات ، والجنس الجماعي ، وتبادل الرفقة إنما يحاولون ، حسب ما

أرى ، مجرد الهروب من مواجهة معضلة الحب ، وعلاج ما يعانون من ملل ، بابتداع مزيد من المنشطات ، والرغبة في الحصول على مزيد من المحبين . . . للتغطية على العجز عن تحقيق حب حقيقي واحد . (ارجع إلى الفصل العاشر من كتابي « تشريح النزوع البشري للتدمير » (Anatomy of Human Destructiveness) ، حيث أناقش الفرق بين الحوافز والمنشطات السلبية والإيجابية) .



الباب الثاني

تحليلُ الفوارق الأساسيّة بين طريقتي الوجُود الإنساني: التملّك والكينونة

الفصل الثالث

ماهو أسلوب التملّك

مجتمع الاقتناء ـ أساس أسلوب التملّك

لأننا نعيش في مجتمع ركائز وجوده هي الملكية الخاصة والربح والسلطة ، فإن معاييرنا وأحكامنا شديدة التحيز . ففي هذا المجتمع الصناعي ، الحقوق المقدسة المسلم بها للفرد هي حقوق التملّك والاقتناء وتحقيق الأرباح(*) . لا يهم من أين جاءت الثروة ، كما لا تفرض الملكية أي التزامات على أصحابها . إنما المبدأ السائد هو : ليس من شأن أحد أن يسأل من أين جاءت ثروتي ، وكيف ، وماذا أصنع بها ، فهذا شأني أنا وحدي . وطالما أنا لا أخرج على القانون فإن حقي هذا مطلق وغير محدود .

. . . وبينما يفترض أن الملكية الخاصة مقولة طبيعية شاملة فإن الحقيقة تشهد بأنها استثناء وليست القاعدة ، وذلك إذا أخذنا في الاعتبار التاريخ الإنساني في جملته (بما في ذلك أحقاب ما قبل التاريخ) وخصوصا في الحضارات غير الأوروبية ، حيث الاقتصاد ليس هو الهم الأساسي في الحياة . وإلى جانب الملكية الخاصة توجد أشكال أخرى من الملكية مثل الملكية المخلوقة ذاتيا ، وهي نتاج عمل الإنسان بمفرده ، والملكية المقيدة ، أي تلك المشروطة بمعاونة الآخرين ، والملكية الوظيفية أو الشخصية ، التي تشمل أدوات العمل أو أشياء

(*) كتاب ر . هـ . توني (R.H.Tawney) ، الصادر في ١٩٢٠ ، وعنوانه « مجتمع الاقتناء » (The Acquisitive Society) لا يزال مرجعا لا يبارى في فهم الرأسمالية الحديثة ، وفي تصور اختيارات أخرى ، إنسانية واجتماعية . كذلك ساهم كل من ماكس فيبر (Max Weber) ، وشابيرو (Schapiro) ، وبرنتانو (Brentano) ، وباسكال (Pascal) ، وزومبارت (Sombart) ، وكراوس (Kraus) ـ ساهموا بأفكار ثاقبة لتفهم نفوذ وأثر المجتمع الصناعي في الكائنات البشرية .

الاستعمال الشخصي ، والملكية المشتركة التي يشترك في ملكيتها مجموعة من الناس تربط بينهم رابطة مشتركة .

كذلك تشكل معايير السلوك التي يسير عليها المجتمع شخصية أعضائه (الشخصية الاجتماعية) . وفي المجتمع الصناعي تتلخص هذه المعايير في الآتي : كل من يستطيع أن يحصل على ممتلكات ويحقق أرباحا يكون موضع إعجاب وتقدير ، باعتباره كائنا أرقى . ولكن لما كانت الأغلبية الساحقة من الناس لا تملك أي ملكية ، بالمعنى الحقيقي لرأس المال والسلع الرأسمالية ، فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو : كيف يمكن لهؤلاء الناس أن يشبعوا شهوتهم ، أو أن يرووا ظمأهم للحصول على أي ملكية والتعلق بها ، أو كيف يمكن أن يخلقوا في نفوسهم شعورا مثل شعور المالكين ، بينما هم - في الحقيقة - محرومون من أي ملكية تذكر ؟

الإجابة الواضحة ، طبعا ، هي : حتى أفقر الفقراء لابدّ من أنهم يملكون شيئا ما . . . أي شيء ، وهم يعتزون بممتلكاتهم الضئيلة هذه ويتعلقون بها ، مثل ما يتعلق مالك رأس المال بملكيته . وهؤلاء الفقراء ، مثلهم مثل كبار المالكين ، تتملكهم رغبة شديدة في المحافظة على ما يملكون ، وزيادته - ولو بقدر بالغ الضآلة - (مثل توفير درهم من هنا أو فلسين من هناك) .

أكثر من هذا ، ربما يكون أكبر متعة هي امتلاك الأشخاص ، لا امتلاك الأشياء المادية . ففي المجتمعات الأبوية يمكن لأتعس الرجال في أفقر الطبقات أن يكون ذا ملكية ، وذلك في علاقته بزوجته وأطفاله وحيواناته حيث يمكن أن يشعر بأنه السيد بلا منازع . وهكذا ، في المجتمع الأبوي . وبالنسبة للرجل ، على الأقل ، يكون إنجاب الأطفال هو الوسيلة الوحيدة لامتلاك كائنات بشرية دون حاجة إلى العمل والكدح اللازمين لامتلاك الأشياء ، ودون حاجة لاستثمار إلا أقل القليل من رأس المال . وإذا أخذنا في الاعتبار أن عبء الحمل والولادة يقع بكامله على كاهل النساء يصبح لا مجال لإنكار أن إنتاج الأطفال في المجتمعات الأبوية ليس إلا عملية استغلال فظ للنساء . ولكن للنساء ،

بدورهن ، شكلهن الخاص من الملكية ، وذلك هو ملكية الأطفال الصغار . وهكذا تتكون الدائرة الخبيثة (المغلقة) التي لا تنتهي : الرجل يستغل إمرأته ، وهي تستغل الأطفال الصغار ، والذكور البالغون سرعان ما ينضمون للرجال في استغلال النساء ، وهكذا .

لقد استمرت سيطرة الرجل ، في النظام الأبوي ، حوالي ستة آلاف سنة أو ربما سبعة آلاف ، ولا تزال سائدة في البلاد الفقيرة وفي الطبقات الأشد فقرا . غير أن هذه السيطرة تتناقص ، وإن يكن تناقصا وئيدا ، في المجتمعات الأكثر رخاء . ويبدو أن تحرير النساء والأطفال والمراهقين يكون بقدر ما يرتفع مستوى الحياة في المجتمع . والآن مع الاضمحلال البطيء للنمط الأبوي العتيق لامتلاك الأشخاص في المجتمعات الصناعية المتطورة يثور السؤال : في أي شيء يمكن أن يشبع المواطن المتوسط في هذه المجتمعات نهمه للحصول على الملكية ، وللمحافظة عليها ، وزيادتها ؟ والإجابة هي : بتوسيع دائرة الملكية لتشمل الأصدقاء والعشاق ، والصحة والسياحة ، والمقتنيات الفنية ، والعقيدة وذات الشخص نفسه. ويقدم ماكس شترنر (Max Stirner) صورة لماحة ومعبرة عن وسواس الملكية البورجوازي : يتحول الأشخاص إلى أشياء ، والعلاقات بينهم تصبح كأنها امتلاك . إن كلمة التفرد (individualism) ، (ومعناها الإيجابي هو التحرر من القيود الاجتماعية) تكتسب معنى سلبيا ، وهو ملكية النفس (Self ownership) أي حق الشخص ، وواجبه ، أن يستثمر طاقاته لتحقيق النجاح الشخصي .

وتصبح ذاتنا هي أهم موضوع لاحساسنا بالملكية ، لأنها تشمل أشياء عديدة : جسدنا ، واسمنا ، ومكانتنا الاجتماعية ، وممتلكاتنا (بما في ذلك معارفنا) ، والصورة التي لدينا عن أنفسنا ، والصورة التي نرغب في أن تكون لدى الآخرين عنا . تتشكل ذاتنا من مزيج من صفات حقيقية مثل المهارات والمعلومات ، وأخرى زائفة بنيت من أوهام حول نواة حقيقية . غير أن النقطة الأساسية هي أن الاهتمام ليس بمحتوى الذات وإنما في الإحساس بأن

الذات شيء يملكه كل منا ، وأن هذا الشيء هو أساس الإحساس بهويتنا .

وفي حديثنا هذا عن الملكية يجب ألا نُغفل ذكر شكل هام من أشكال التعلق بالملكية كان سائدا في القرن التاسع عشر ، وبدأ يضمحل في العقود التي أعقبت الحرب العالمية الأولى ، ونكاد ألا نصادفه في أيامنا هذه - في تلك الأيام كان كل شيء يقتنى يصبح موضع رعاية ويحتفى به ، ويستخدم إلى آخر حدود الاستخدام . كانت الأشياء تشترى ليحافظ عليها . وإذا كان لنا أن نختار للقرن التاسع عشر شعارا فربما يكون هو : « ما أجمل القديم » . أما اليوم فإننا نشهد تأكيدا دائما على الاستهلاك ، لا على الحفظ . أصبحت الأشياء تشترى لكي ترمى . فأيا كان الشيء الذي يشترى ، سيارة أو ملابس أو آلة من أي نوع ، فإن الشخص سرعان ما يمل منه ، ويصبح تواقا للتخلص من القديم وشراء آخر موديل (طراز) ، وتصبح الدورة كالآتي : الحصول على الشيء ملكية قصيرة الأجل واستخدام عابر ، رمي الشيء والتخلص منه (أو تبادل مربح من أجل الحصول على الموديل الأحدث) الحصول على شيء جديد . وتلك هي الدائرة الخبيثة دائرة الاستهلاك - الشراء . وشعار اليوم يمكن أن يكون بحق هو « ما أجمل الجديد » .

ربما كانت السيارة الخاصة هي أهم مثل للظاهرة الاستهلاكية - الشرائية ، فهذا العصر يستحق أن يسمى عصر السيارة ، حيث اقتصادنا كله بني حول إنتاج السيارات ، كما أن حياتنا كلها يحددها إلى حد كبير - قيام وسقوط السوق الاستهلاكية للسيارات .

تعتبر السيارة ، في نظر من يملكها ، ضرورة حيوية . أما من لم يتمكن بعد من ملكية سيارة ، وخصوصا في الدول التي تسمى دولا اشتراكية فإن السيارة هي رمز السعادة . ومع ذلك فإن عاطفة الشخص نحو سيارته ليست عاطفة عميقة أو دائمة ، وإنما هي نوع من الغرام قصير العمر . فأصحاب السيارات غالبا ما يغيرون سياراتهم بعد مدة وجيزة بعد عامين أو ربما بعد عام واحد ، وغالبا ما يشعر صاحب السيارة بالملل من السيارة القديمة . ويبدأ البحث هنا وهناك عن

« صفقة جيدة » للحصول على سيارة جديدة . ومن اللف والبحث ، إلى بيع القديم وشراء الجديد ، تبدو العملية كلها كأنها لعبة ذات حلقات مثيرة ، بما في ذلك ممارسة الغش والخداع ـ كلما أمكن ـ . ويستمتع الشخص بلعبة الصفقة الجديدة متعة لا تقل ، إن لم تزد ، على متعته بمردودها الأخير : السيارة الجديدة اللامعة وهي تجري على الطريق .

يجب أن نضع في اعتبارنا عوامل كثيرة لفهم ما يبدو كأنه تناقض صارخ بين علاقة الملكية التي تربط أصحاب السيارات بسياراتهم من جانب ، واهتمامهم القصير بها من جانب آخر . العامل الأول هو انتفاء الطابع الشخصي في علاقة المالك بالسيارة . فالسيارة ليست شيئا ملموسا يغرم به صاحبه ، وإنما هي رمز لمكانته ، وامتداد لقوته ، وبانية لذاته . فاقتناء الشخص سيارة معناه إضافة جزء جديد لذاته . والعامل الثاني هو أن شراء سيارة كل عامين بدلا من كل ستة أعوام ـ مثلا ـ يضاعف نشوة الاقتناء عند المشتري . وركوب سيارة جديد يزيد إحساس المالك بالسيطرة، وبقدر مايتكرر تتعاظم النشوة والإثارة. والعامل الثالث هو أن تكرار عمليات الشراء يعني تكرار فرص عمل صفقات جديدة ، أي تحقيق ربح من خلال التبادل . وهو أمر يشبع رغبة عميقة الجذور في رجال ونساء هذا الزمان . والعامل الرابع . وهو عامل شديد الأهمية ، هو الحاجة إلى خلق منبهات جديدة ، لأن السابقة تسطحت واستنفدت بعد وقت قصير . وفي حديث سابق لي حول المنبهات (في كتابي : تشريح النزوع البشري للتدمير (Anatony of Human Destructiveness) ميزت بين المنبهات المنشطة والمنبهات المبلدة ، واقترحت الصيغة التالية : يكون المنبه مبلدا بقدر ما يكون من الضروري أن تزداد وتيرة تغييره ، كثافة أو نوعا ، أو كلاهما معا ، ويكون المنبة منشطا بقدر ما يستمر أثره التنبيهي مدة أطول ، وبقدر ما تقل الحاجة إلى تغيير كثافته أو نوعيته . أما العامل الخامس ، وهو الأهم ، فهو كامن في التغيير الذي طرأ على الشخصية الاجتماعية خلال الأعوام المائة

الأخيرة ـ التغيير من الشخصية الاكتنازية إلى الشخصية التسويقية ـ . وهذا التغيير ، وإن أبقى على التوجه التملّكى ، إلا أنه أحدث فيه تحولا كبيرا . (ستناقش هذا التغيير من الشخصية الاكتنازية إلى الشخصية التسويقية في الفصل السادس من هذا الكتاب) .

وتتجلى مشاعر الملكية أيضا في أشكال أخرى من العلاقات ، مثل علاقة الناس بالأطباء ، والمحامين ، وأصحاب الأعمال ، والعمال . ويعبر الناس عن ذلك بالحديث عن « طبيبي » و « عمالي » . . إلى غير ذلك .

كذلك يوجد السلوك التملّكي تجاه الكائنات البشرية الأخرى . . فالناس ينظرون إلى عدد لا نهاية له من الأشياء . بل حتى من المشاعر ، وكأنها ممتلكات . ولنأخذ الصحة والمرض مثلا . فحين يتحدث الناس عن صحتهم فإنهم يفعلون ذلك بمشاعر وتعبيرات تملكية ، حيث يشيرون إلى مرضهم وعملياتهم ، وعلاجهم ، وأدويتهم ، ونظامهم الغذائي ، ومن الواضح أنهم يعتبرون الصحة والمرض ملكية . فمثلا ، علاقة الشخص بصحته المتدهورة أشبه بعلاقة شخص بأسهم يملكها ، وتفقد جزءا من قيمتها في سوق الأوراق المالية .

كذلك يمكن أن تصبح الأفكار والمعتقدات ممتلكات ، بل هكذا يمكن أن تصبح العادات . فمثلا ، إذا تعود شخص على تناول نوع معين من الطعام في الإفطار في موعد محدد كل يوم فإنه يمكن أن يصاب باضطراب محسوس إذا حدث تغير طفيف يخل بهذا الروتين ، فالعادة أصبحت ملكية للشخص ، يترتب على فقدانها تهديد لأمنه .

إن هذه الصورة لطغيان طريقة الحياة التملكية يمكن أن تصدم قراء كثيرين ، باعتبارها صورة سلبية ومن جانب واحد ، والحق أنها لكذلك ، ذلك أني أردت أولا أن أرسم صورة للاتجاهات الاجتماعية السائدة بأكبر قدر من الوضوح . غير أن ثمة عنصرا آخر يمكن أن يحدث شيئا من التوازن في هذه

الصورة ، وذلك هو نزوع ينمو في صفوف جيل الشباب ، ويختلف اختلافا نوعيا عن اتجاه الأغلبية ، فنحن نصادف بين الشباب أنماطا استهلاكية ليست أشكالا متخفية من التملّك ، ولكنها تعبير عن متعة حقيقية بأن يفعل الإنسان ما يحب ، دون انتظار للحصول على شيء « دائم » من وراء ذلك ، ويسافر هؤلاء الشباب مسافات طويلة ، وغالبا ما يتجشمون في ذلك المشقة والصعاب من أجل أن يسمعوا موسيقا يحبونها ، أو يروا مكانا يرغبون في رؤيته ، أو يلتقوا بأشخاص يشتاقون للقياهم . ليست المسألة هنا هي الحكم على قيمة الأهداف التي يسعون لتحقيقها بأفعالهم تلك ، ولكن النقطة الهامة هي أن هؤلاء الشباب ، حتى لو كانت تنقصهم الجدية الكافية ، والإعداد والتركيز اللازمين ، إلا أن لديهم الجرأة على أن « يكونوا » هم أنفسهم ، على أن يحققوا كينونتهم ، دون أن يهمهم إن كانوا سيحصلون من وراء ذلك على شيء ، أو سيحوزون على كسب ، وواضح أيضا أنهم أكثر صدقا وإخلاصا من الجيل السابق ، وإن كانوا غالبا ما يتميزون بالسذاجة ، سياسيا وفلسفيا ، وهم غير مشغولين طول الوقت بتلميع ذواتهم لكي يكونوا بضاعة مطلوبة في السوق . وهم لا يدافعون عن صورتهم لدى الآخرين بالكذب المستمر ، بوعي أو بغير وعي . ولا يبددون طاقتهم في إخفاء الحقيقة ، كما تفعل الأغلبية ، وهم غالبا ما يتركون لدى الكبار انطباعا إيجابيا بفضل إخلاصهم ، حيث لا يزال لدى الكبار قدرة على الإعجاب ـ خفية ـ بمن يستطيع رؤية الحقيقة والحديث عنها . وبين هؤلاء الشباب جماعات ذوات اتجاهات سياسية ودينية من كل نوع ،ولكنْ بينهم أيضا كثيرون لا ينتمون إلى أيديولوجية أو عقيدة معينة ، ويقولون إنهم لا يزالون « يبحثون » ويمكن ألا يكونوا قد وجدوا أنفسهم بعد ، أو ألا يكونوا قد عثروا على هدف يرشدهم إلى ممارسة الحياة ، ولكنهم يبحثون من أجل أن يكونوا أنفسهم بدلا من الانشغال بالتملّك والاستهلاك .

ومهما يكن فعلينا أن نحاول تقييم هذا العنصر الإيجابي في الصورة . إن كثيرا من هؤلاء الشباب الذين تناقص عددهم تناقصا محسوسا ، منذ أواخر

الستينات ، لم يحرز تقدما من موقع « التحرر من » ، إلى موقع « التحرر إلى » .
إن كل ما فعلوه هو التمرد ، دون محاولة العثور على هدف يتحركون نحوه باستثناء التحرر من القيود والاتكالية . ولا يختلف شعارهم عن شعار آبائهم البورجوازيين : « ما أجمل الجديد » ، وقد تملكهم رفض يكاد يكون مرضيا لكل ما هو موروث ، بما في ذلك الأفكار التي توصلت لها أكبر العقول البشرية ، وبروح نرجسية ساذجة ، تصوروا أن بإمكانهم أن يكتشفوا بأنفسهم كل شيء ذي قيمة . وهدفهم الأسمى والأساسي هو العودة إلى الطفولة المبكرة ، وقام بعض الكتاب ، مثل ماركوز (Marcuse) ، بتقديم الأيديولوجية المناسبة ، والتي تذهب إلى أن الهدف الأسمى للأشتراكية والثورة هو العودة إلى الطفولة ، وليس التطور نحو النضج . وظل هؤلاء الشباب سعداء طالما ظل شبابهم قادرا على الأحتفاظ بفورة الشعور بالنشاط والخفة . وقد تجاوز عدد كبير منهم هذه المرحلة بعد خيبة أمل مؤلمة دون التوصل إلى معتقدات راسخة . أو مركز ثقل بداخلهم يوازنهم ، وكثيرا ما تحولوا إلى أشخاص لامبالين خائبي الأمل ، أو أصبحوا كائنات تعيسة متعصبة للتدمير .

وعلى كل حال فلم ينته كل من بدأ بآمال عريضة إلى خيبة الأمل ، ولكن من المستحيل ، لسوء الحظ ، معرفة عددهم ، ولحد علمي لا توجد إحصاءات أو تقديرات يعتد بها في هذا الشأن ، وحتى لو وجدت يظل من المستحيل تقريبا تقييم الأفراد . ويوجد في أوروبا وأميركا اليوم ملايين من البشر يحاولون التواصل مع التراث والتتلمذ على رواد ومعلمين يمكن أن يدلوهم على الطريق . ولكن نسبة كبيرة من العقائد مزيفة ، ومن الدعاة محتالون أفسدتها الدعاية الصاخبة لمحترفي العلاقات العامة ، واختلطت بها ولوثتها المصالح المالية والاجتماعية لعدد من كبار الدعاة . وربما استفاد البعض فائدة حقيقية من مثل هذه الأساليب على الرغم مما يشوبها من زيف . وربما طبّقه آخرون دون أي توفر نية خالصة لإحداث تغيير داخلي . ولكن لابد من تحليل كمي ونوعي تفصيلي للمؤمنين بالعقائد الجديدة لمعرفة كم منهم ينتمي إلى كل جماعة .

وتقديري الشخصي أن عدد هؤلاء الشباب (وبعض الكبار) ، المعنيين بإحداث تغيير من طريقة التملّك إلى طريقة الكينونة ، لا يزيدون عن قلة قليلة من الأفراد المتفرقين . وأعتقد أنه يوجد عدد غير قليل من الجماعات والأفراد يتحركون في اتجاه الكينونة ، وأنهم يمثلون اتجاها جديدا يسعى إلى تجاوز التوجه التملكي للأغلبية ، وأعتقد أن لهم وزنا تاريخيا لا يستهان به ، وليست هذه أول مرة في التاريخ تشير أقلية إلى المسار الذي سيتخذه التطور التاريخي . . ووجود هذه الأقلية يبشر بأمل في إحداث تغيير عام في السلوك الإنساني من نمط التملّك إلى نمط الكينونة . وهذا الأمل حقيقي لأن بعض العوامل التي مهدت لظهور هذه الاتجاهات الجديدة هي تغيرات تاريخية يكاد يستحيل عكس اتجاهها أهمها :

انهيار السياده الأبوية على النساء وسيطرة الأهالي على الشباب . وبينما فشلت الثورة السياسية للقرن العشرين . أعني الثورة الروسية (لا يزال من السابق لأوانه أن نحكم على النتائج النهائية للثورة الصينية) ، فإن ثورات هذا القرن المكتوب لها النصر ، وإن كانت لا تزال في مراحلها الأولى هي ثورة النساء وثورة الأطفال ، وقد تقبلت ضمائر عدد كبير من الأفراد مبادىء هذه الثورات . أما الأيديولوجيات القديمة فلم تعد تثير ـ يوما بعد يوم ـ إلا المزيد من الأعراض والسخرية .

طبيعة التملّك

تترتب طبيعة أسلوب التملّك على طبيعة الملكية الخاصة . فكل ما يهم في هذا الأسلوب من الوجود هو حصولي على الملكية . وحقي غير المحدود في المحافظة على ما حصلت عليه . وهذا الأسلوب يستبعد الآخرين ولا يقيم اعتبارا لهم ، ولا يتطلب مزيدا من الجهد من جانبي للاحتفاظ بملكيتي ، أو لاستخدامها استخداما منتجاً . وهذا النوع من السلوك سماه بوذا « الشهوة » وهكذا سمته الديانتان اليهودية والمسيحية . وهو سلوك يحول كل الموجودات

وكل الناس إلى أشياء ميتة خاضعة لسلطة أخرى(*) .

في نمط التملّك لا توجد علاقة حية بيني وبين ما أملك . فأنا وما أملك أصبحنا جميعا أشياء ، وأنا أملكها لأن لدي القوة التي تمكنني من جعلها ملكي . ولكن ثمة علاقة عكسية أيضا . فهي أيضا تملكني لان احساسي بهويتي ، أي احساسي بصحتي العقلية . يتوقف على ملكيتي لها (ولاكبر عدد ممكن من الأشياء) . إن نمط الملكية لا يقوم على صيرورة حية ومثمرة بين الذات والموضوع ، وإنما هي علاقة تجعل من الذات والموضوع أشياء والعلاقة بينهما علاقة موات ، وليست علاقة حياة .

التملّك ـ القوة ـ التمرد

لدى جميع الكائنات الحية ميل للنمو وفقا لما تقتضيه طبيعتها. ومن ثم فإننا نقاوم أي محاولة تمنع نمونا على النحو الذي يحدده تركيبنا . وعلى ذلك لابد من استخدام القوة إذا ما أريد تحطيم هذه المقاومة ، مادية كانت أو ذهنية ، شعورية أو لا شعورية . وتقاوم الأشياء غير الحية التحكم في تركيبها الطبيعي بدرجات متفاوتة . وذلك بالطاقة الكامنة في بناء ذراتها وجزيئاتها ، ولكنها لا تقاتل ضد محاولة استخدامها ، لكن الكائنات الحية تُستنفر إذا استُخدمت ضدها قوى خارجية (تحاول جرفنا في إتجاهات مناقضة لتركيبنا وضارة بنمونا) ، وتتخذ المقاومة أشكالا عديدة ، وكثيرا ما تكون مقاومة لا شعورية .

والذي يجري الحد منه وكبحه ، هو التعبير الحر العفوي لإرادة الأطفال والناشئين والمراهقين ثم البالغين والكبار ، وكذا طموحهم للمعرفة وبحثهم عن الحقيقة ، ورغبتهم في المودة والحب ، ويرغم الشخص أثناء نموه على التخلي

(*) في فقرتين تاليتين (حوالي نصف صفحة ٨٢ من الأصل الإنجليزي) يقوم المؤلف بتحليل لغوي ، شديد الخصوصية بمصطلحات ومفردات وقواعد اللغة الإنجليزية وتركيباتها ، حول فعل الملكية يكشف عن ارتباط التعبير اللغوي بعادات الملكية والاقتناء . (المترجم) .

عن معظم رغباته واهتماماته المستقلة الأصيلة وعن إرادته الشخصية ، ليتبنى إرادة غير إرادته ، ورغبات ومشاعر غير رغباته ومشاعره ، تفرضها كلها الأنماط الاجتماعية للفكر والشعور ، وعلى المجتمع ، وعلى الأسرة باعتبارها الوكيل النفسي الاجتماعي للمجتمع ، أن تحل المعضلة الصعبة : كيف يمكن تحطيم إرادة الشخص ، دون تمكينه من الوعي بذلك ؟ والحق أنها قادرة بالفعل ، خلال عملية معقدة من التلقين والعقاب والثواب وبث الأيدلوجية المناسبة ، على النهوض بهذه المهمة على نحو لا بأس به إلى الحد الذي يجعل أغلبية الناس يعتقدون أنهم يسيرون حياتهم وفق إراداتهم دون أن يكونوا على وعي بأن إراداتهم ذاتها مصنوعة ومكيفة .

وأكبر صعوبة تصادفها عملية تحطيم الإرادة هذه هي حين يتعلق الأمر بالجنس ـ وذلك لأننا هنا بصدد نزوع قوى للنظام الطبيعي أصعب من غيره قمعا أو تحجيبا أو تشكيلا . لذلك يجهد المجتمع نفسه في محاربة الرغبات الجنسية ربما أكثر من محاربة كل الرغبات الأخرى . ولسنا بحاجة إلى أن نعدد الأشكال المختلفة التي يشوه بها الجنس من منطلقات أخلاقية (ما ينطوي عليه من شر) ، ومن منطلقات صحية (أضرار العادة السرية) لا تزال الكنيسة تحرم تحديد النسل ، لا لأن قدسية الحياة تهمها حقيقة ، (وإلا لكان أولى أن تدين الكنيسة الحرب وترحم عقوبة إعدام) ، وإنما لتشويه الجنس إن لم يكن من أجل الإنجاب .

من الصعب فهم الجهود المبذولة لقمع الجنس إذا انحصر تفكيرنا في الجنس في حد ذاته . فالسبب في تشويه الجنس لا يكمن في الجنس ذاته ، وإنما هو سعي لتحطيم الإرادة البشرية ، ومن المعروف أن عدداً كبيرا من المجتمعات التي يسمونها بدائية لاتعرف التحريم الجنسي . فليس ثمة ما يدعو لتحطيم الإرادة طالما تسير الأمور من دون استغلال وسيطرة . وفي استطاعتهم ألا يصموا الجنس ويستمتعوا بالعلاقات الجنسية دون إحساس بالذنب . وأكثر ما يلفت النظر في هذه المجتمعات هو أن هذه الحرية الجنسية لم تؤد إلى نهم

جنسي . فبعد فترة انتقالية وجيزة من العلاقات العابرة يجد الأزواج زوجاتهم والزوجات أزواجهن دون رغبة في إحداث مقايضات أو مبادلات بين الأزواج والزوجات . . وإن ظلوا دائما أحرارا في الافتراق حين يفتقدون الحب ، ففي هذه الجماعات التي ليس لها توجه تملّكي تكون العلاقة الجنسية تعبيراً عن الكينونة . وليست قائمة على التملّك والاقتناء الجنسي . ولا يعني كلامي هذا دعوة إلى العودة إلى حياة مثل حياة هذه المجتمعات البدائية . وحتى لو توفرت الرغبة فإن الرجوع مستحيل لسبب بسيط وهو أن الشوط الطويل الذي قطعته المدنية أحدث عملية تفرد للشخصية ، وأحدث فوارق ومسافات بين الأشخاص . بحيث اكتسب الحب الفردي مضمونا مختلفا عما كان في المجتمع البدائي . لا نستطيع أن نرجع ، وليس أمامنا إلا أن نتقدم إلى الأمام ، ولكن ما يهمنا أن نؤكده هو أن أشكالا جديدة من الحد من التوجه التملّكي يمكن أن تخفف حالة النهم الجنسي التي تميز كل المجتمعات القائمة على التملّك .

والرغبة الجنسية هي أحد مظاهر التعبير عن الاستقلال في وقت مبكر من الحياة (العادة السرية) ، وإدانتها تستخدم في تحطيم إرادة النشء ، وإثقال كاهلهم بالشعور بالإثم ، ومن ثم يصبحون أكثر استعدادا للخنوع . والدافع لتحطيم المحظورات الجنسية هو في الجوهر ، وإلى حد كبير ، محاولة للتمرد ترمي إلى استعادة حرية الشخص . ولكن الخروج على المحظورات الجنسية في ذاته لا يؤدي إلى مزيد من الحرية . فالتمرد يمكن أن يغرق في عملية إشباع جنسي ، وفيما يعقبها من مشاعر الإحساس بالذنب. ولكن تحقيق الاستقلال الداخلي هو وحده الذي يفضي إلى الحرية ، وينهي الحاجة إلى التمرد العقيم. وينطبق هذا الكلام على كل أنواع السلوك التي تهدف للخروج على المحظورات كمحاولة لاستعادة الحرية . صحيح أن المحظورات والمحرمات تخلق الانحرافات الجنسية والانشغال الزائد بالجنس ولكن الانحراف والانشغال لا يخلقان الحرية .

ويعبر الطفل عن تمرده بأشكال عديدة ، مثل رفضه أن يروض على قواعد

النظافة ، أو الامتناع عن الأكل أو الإفراط في تناوله ، أو العدوانية والسادية وأشكال عديدة من أفعال تدمير الذات ، وكثيرا ما يأخذ التمرد شكل إضراب عام بطيء ـ الانسحاب من الاهتمام بالعالم والكسل والتبلد ، وقد كانت آثار صراع القوة هذا ، بين الآباء والأطفال ، موضوعا للدراسة التي كتبها دافيد أ . شيكتر (David E. Schecter) بعنوان « تطور الطفل » ، حيث إن جميع الشواهد تدل على أن التدخل المنافي للطبيعة البشرية في نمو الشخص ، أثناء الطفولة وبعدها ، هو أصل الأصول في المرض العقلي عامة وخصوصا التدمير .

ومع ذلك يجب أن يكون مفهوما بكل وضوح أن الحرية لا تعني ترك الحبل على الغارب ، أو إطلاق العنان للأفعال الاعتباطية ، فتركيب الجنس البشري ، شأنه شأن أي جنس اخر ، له خصوصيته . وهو لا يستطيع أن ينمو إلا وفق ما يتطلبه هذا التركيب من معايير ، ومن ثم لا تعني الحرية التحرر من كل المبادىء المرشدة ، وإنما تعني حرية من أجل النمو وفقا لقوانين بناء الوجود الإنساني (أي غير مفروضة على الطبيعة البشرية من خارجها) . إنها تعني احترام القوانين التي تحكم النمو الإنساني الأمثل . وأي سلطة تقربنا من هذا الهدف هي سلطة عقلانية عندما يتحقق ذلك التقريب بواسطة المساعدة على تعبئة نشاط الطفل وفكره النقدي ، وإيمانه بالحياة . وتكون السلطة لاعقلانية عندما تفرض على الطفل معايير منافية للطبيعة البشرية لا تخدم إلا أغراض السلطة ، ولا تستجيب لمتطلبات البناء الخاص للطفل .

إن أسلوب العيش التملّكي أي السلوك الذي يتركز حول الملكية والربح ، لابد من أن يخلق الرغبة ، بل الحاجة إلى القوة . فمن أجل السيطرة على كائنات بشرية أخرى ، نحن بحاجة إلى استخدام القوة لتحطيم مقاومتهم . ولإحكام قبضتنا على ما نملك من ممتلكات خاصة، نحن بحاجة لاستخدام القوة لحمايتها من أولئك الذين يمكن أن يأخذوها منا ، لأنهم ـ مثلنا ـ لا يمكن أن يقنعوا بما عندهم . الرغبة في الحصول على الملكية الخاصة تولد الرغبة في استخدام العنف من أجل سرقة الآخرين بوسائل سافرة أو خفية .

وتكمن سعادة الشخص في أسلوب التملّك في تفوقه على الآخرين ، وفي قوته . وهي ـ في التحليل الأخير ـ تكمن في قدرته على أن يغزو ويسرق ويقتل . أما في أسلوب الكينونة فإن السعادة هي المحبة ، والمشاركة ، والعطاء .

عوامل أخرى تدعم أسلوب التملّك

اللغة عامل هام في تقوية التوجه التملّكي ، فهناك أولا : اسم الشخص . وكل منا يتخذ اسما (وربما يتخذ رقما إذا استمر الاتجاه الحالي لتجريد الكائنات البشرية من شخصياتها) . وهذا الاسم ، العلم ، يخلق وهما بأن صاحبه خالد لا يموت . فالشخص والاسم ، العلم ، يصبحان مترادفين ، فالاسم يدل على أن الشخص جوهر باق وليس جزءا من عملية تحول أزلية . ويقوم بعض الاسماء بنفس الوظيفة . مثل الفرح ، والكراهية والكبرياء والحب حيث يتخذ كل منها مظهر الجوهر الثابت . بينما هذه الأسماء لا واقع لها وتعمل على أن تحجب عن بصيرتنا أننا بصدد صيرورات وتحولات تعتمل في الكائن البشري . وحتى أسماء الأشياء مثل منضدة أو مصباح ليست إلا أسماء خادعة ـ فهذه الكلمات تدل على أننا نتحدث عن جواهر ثابتة ، بينما الأشياء ليست إلا صيرورات (عمليات) تحول للطاقة تسبب أحاسيس معينة في نظامنا الجسدي . ولكن هذه الأحاسيس ليست مدركات لأشياء محددة وإنما هذه المدركات هى نتيجة عملية تعلم حضارية ، وهي عملية تجعل أحاسيس معينة تتخذ شكل مدركات محددة . نحن نعتقد ، بسذاجة ، أن أشياء كالمناضد والمصابيح موجودة في ذاتها ، ولا نستطيع أن نفهم أن المجتمع يعلمنا أن نحول الأحاسيس إلى مدركات تساعدنا على تسيير شؤون العالم من حولنا ، لكي نستطيع مواصلة الحياة في حضارة معينة . وحين نطلق على هذه المدركات الحسية اسما فإن الأسم يبدو كأنه ضمان لحقيقة ثبات هذه المدركات .

وثمة أساس آخر يغذي الحاجة للتملّك ، ذلك هو الرغبة البيولوجية المفترضة في الحياة : فبدننا ، سواء كنا سعداء أو لم نكن ، يدفعنا إلى محاولة

الاستمرار في الحياة ، ورفض الموت . ولكن لما كنا نعلم من تجربتنا أننا سنموت فإننا نبحث عن حلول تجعلنا نعتقد أننا ـ على الرغم من التجربة الثابتة المؤكدة ـ خالدون . واتخذت هذه الرغبة أشكالا عديدة : من اعتقاد الفراعنة أن الإبقاء على أجسادهم محفوظة في الأهرامات ستضمن لهم الخلود ، إلى التصورات الدينية الكثيرة للحياة بعد الموت في المروج السعيدة لمجتمعات ، إلى الجنة في الديانتين المسيحية والإسلامية . وفي المجتمع الحديث ، منذ القرن الثامن عشر ، حل التاريخ ، والمستقبل محل الجنة المسيحية . فقد أصبح المجد والشهرة ، حتى ولو كانا بغيضين ، أو أي شيء يحجز ولو كان هامشاً صغيرا في سجل التاريخ يحتوي على نصيب ، ولو ضئيل ، من الخلود . إن شهوة الشهرة ليست مجرد غرور دنيوي ، ولكن فيها خاصية دينية حتى بالنسبة لأولئك الذين لم يعودوا يؤمنون بالآخرة . (وهذا أمر ملحوظ بصفة خاصة بين القادة السياسيين) . وتقوم الدعاية والإعلانات بتمهيد الطريق للخلود ، ويصبح خبراء العلاقات العامة هم الكهنة المحدثين .

ولكن ، ربما كانت ملكية الممتلكات العينية هي التي تشبع ، أكثر من أي شيء آخر ، الرغبة الشديدة في الخلود ، ومن ثم كان التوجه التملّكي على هذا القدر من القوة . فإذا كانت نفسي تتكون مما أملك فأنا أخلد إذا استعصت الأشياء التي أملكها على الدمار . فمنذ مصر الفرعونية إلى يومنا هذا ـ من التخليد الجسدي بتحنيط الجثمان إلى استمرار البقاء الشرعي بكتابة الوصية قبل الوفاة ـ ظل الناس يحيون فترات أطول من عمرهم الجسدي/ العقلي . وتحدد الوصية الأخيرة طريقة التصرف في ممتلكاتي لأجيال عديدة قادمة . وأنا ، بفضل قوانين التوريث ، وبقدر ما أكون مالكا لرأسمال أظل خالداً لا أموت .

نمط التملّك والشخصية الشرجية

يمكن أن نزداد فهما لنمط التملّك إذا تذكرنا واحدا من أكثر مكتشفات فرويد دلالة وأهمية : فبعد مرحلة من مجرد التقبل السلبي تعقبها مرحلة من

التقبل الاستغلالي العدواني يمر جميع الأطفال ـ قبل الوصول إلى النضج ـ بمرحلة سميت المرحلة الشهوانية الشرجية . واكتشف فرويد أن هذه الحالة كثيرا ما تظل سائدة أثناء نمو الشخص وتطوره اللاحق ، وأنها ـ آنذاك ـ يمكن أن تؤدي إلى تنمية ما يسمى الشخصية الشرجية ، وهي تلك الشخصية التي توجه جل اهتمامها في الحياة إلى التملّك والاكتناز وادخار المال والأشياء المادية ، وكذا المشاعر والأقوال والكلمات والجهد أيضا . وهي شخصية الشخص البخيل الحريص الشحيح . وهي عادة وثيقة الصلة بصفات أخرى ، مثل المبالغة في مراعاة النظام ، والدقة في الشكليات والمواعيد ، والعناد وتصلب الفكر . ومن الجوانب الهامة في تصور فرويد لهذه الشخصية هو الربط الرمزي بين المال والبراز ، الذهب والوسخ ، والذي يورد بشأنه عددا من الأمثلة . وهذا المفهوم عن الشخصية الشرجية ، كشخصية غير ناضجة ، هو في الحقيقة نقد لاذع للمجتمع البورجوازي في القرن التاسع عشر ، حيث كانت صفات الشخصية الشرجية هي التي تشكل معايير السلوك الأخلاقي ، وكان الناس يعتبرون تلك الصفات مثالا للطبيعة البشرية . وكانت معادلة فرويد : المال = البراز ، هي نقد ضمني ، وإن يكن غير مقصود ، لما يدور في المجتمع البورجوازي ، ومافيه من روح تملّكية ، لا يضاهيه إلا دراسة ماركس عن النقود ، في « المخطوطات الفلسفية والاقتصادية » .

وفي هذا السياق لا يهمنا كثيرا ما كان يعتقده فرويد من أن مرحلة معينة من تطور الليبيدو[1] (Libido) هي الأولى ، وأن تكون الشخصية ثانوية (بينما أنا أرى أن الشخصية هي نتاج شبكة العلاقات بين الأشخاص في فترة مبكرة من الحياة ، كما هي نتاج الظروف الاجتماعية التي أدت إلى تكونها) . إنما المهم في رأي فرويد هو أن التوجه التملّكي يكون غالبا في فترة تسبق النضج الكامل

---

(١) الليبيدو : تعبير أطلقه فرويد على مجموع غرائز الحياة عند الإنسان خصوصا الغريزة الجنسية . (المراجع) .

للشخصية الإنسانية ، وأن استمرار هذا التوجه التملّكي بعد هذه الفترة يعتبر ظاهرة مرضية . وبتعبير آخر ، كان فرويد يرى أن الشخص الذي لا يهمه إلا التملّك والكسب هو شخص مريض عقليا ومصاب بالعصاب . ومن ثم ، فإن المجتمع الذي أغلبية من فيه شخصيات شرجية هو مجتمع مريض .

الزهد والمساواة

يدور كثير من الجدل الأخلاقي والسياسي حول السؤال : هل يملك الإنسان أو لا يملك ؟ ويعني هذا ، على الصعيد الأخلاقي الديني ، الخيار بين حياة الزهد وحياة اللازهد ، وتتضمن الأخيرة المتعة المنتجة واللذة غير المحدودة معاً . ولكن هذا الاختيار يفقد معظم معناه إذا ركزنا على كل سلوك منفرد على حدة ، ولم نلتفت إلى الموقف أو الاتجاه الذي يستند إليه السلوك عموما . فالزاهد ، بانشغاله الدائم بالابتعاد عن المتعة، ربما لا يكون سلوكه إلا محاولة لتجاهل رغبات جامحة في التملّك والاستهلاك . صحيح أن الشخص الزاهد يمكن أن يقمع هذه الرغبات ، ولكن محاولة قمع الرغبة في التملّك والاستهلاك ربما تنطوي على حقيقة أن الشخص ليس أقل انشغالا بها من غيره . وهذا النوع من التجاهل والمبالغة في التعويض أمر كثير الحدوث ، كما تدل على ذلك معلوماتنا في التحليل النفسي . يحدث هذا في حالات عديدة ، مثل حالات النباتيين المتعصبين ـ لقمع الدوافع التدميرية ، والمعارضين المتعصبين للإجهاض ـ لقمع دوافع الرغبة في القتل الكامنة في نفوسهم ، ودعاة الفضيلة المتعصبين ـ لقمع نزواتهم الكامنة الآثمة . ليس المهم هو ما يعلنه هؤلاء أو أولئك من معتقدات ، وإنما ما يدعم سلوكهم من تعصب . فهذا التعصب شأنه شأن أي تعصب يثير الشكوك في أنه ليس إلا ستارا لإخفاء دوافع ورغبات عكسية في معظم الأحوال .

كذلك توجد مفاضلة خاطئة مشابهة في المجالين الاقتصادي والسياسي في الاختيار بين المساواة المطلقة في الدخول أو التفاوت الذي لا يحده حدود . فإذا كانت ممتلكات كل الناس ممتلكات شخصية تؤدي وظائف معينة فلن تحدث

مشكلة اجتماعية إذا كانت ملكية شخص أكثر قليلا من ملكية شخص آخر . فلا مجال لحسد أو أحقاد طالما أن الملكية ليست هي الأمر الجوهري . من جانب آخر نرى أن الداعين إلى المساواة ، بمعنى أن يكون نصيب كل فرد مساويا مساواة تامة لنصيب كل فرد آخر ، نرى أن توجههم التملّكي هو أقوى ما يكون ، وإنما هم يحاولون إنكاره بالدعوة إلى المساواة التامة . وخلف انشغالهم الظاهر ، فإن حافزهم الحقيقي واضح ، وهو الحسد . إن أولئك الذين يطالبون بألا يملك أي إنسان أكثر مما يملكون إنما يقصدون بذلك حماية أنفسهم من شعور بالحسد قد يصيبهم حين يرون أي إنسان يحصل على أكثر مما يحصلون ولو بمقدار درهم واحد من أي شيء . . . متجاهلين أن المهم هو القضاء على الترف السفيه والفقر المذل معا ، وأن المساواة لا تعني المساواة المادية في كل شاردة وواردة من الأشياء المادية ، وإنما تعني ألا تتفاوت الدخول إلى الحد الذي يخلق ظروف حياة مختلفة لمختلف الجماعات . وقد نبه ماركس إلى هذا في المخطوطات الفلسفية والاقتصادية ، عند حديثه عما سماه « الشيوعية الفجة » ، التي تلغي شخصية الإنسان في جميع الميادين ، وقال إن هذا النمط من الشيوعية هو منتهى ما يؤدي إليه الحسد والنزول بالتساوي إلى حد أدنى مفترض مسبقا .

التملّك الوجودي

من أجل أن نفهم فهما كاملا نمط التملّك الذي نعرضه هنا لابد من أن نضيف له معنى آخر يتعلق بوظيفة التملّك من أجل الوجود (أو التملّك الوجودي) . فالوجود الإنساني يتطلب أن نملك أشياء معينة ونحافظ عليها ، ونعتني بها ، ونستخدمها من أجل البقاء . يصح هذا بالنسبة لأجسادنا ، وبالنسبة لما يلزمنا من غذاء ومأوى وكساء وأدوات ضرورية لإنتاج حاجاتنا . هذا الشكل من التملّك يمكن أن نسميه التملّك الوجودي ، لأن له جذوره في الوجود الإنساني . إنه دافع منطقي سعيا للبقاء على قيد الحياة ، على خلاف

لتملّك التطبعي الذي نتحدث عنه منذ البداية ، والذي ليس إلا دافعا شهويا لمحصول على الأشياء والتعلق بها ، وهو ليس فطريا ولا متأصلا في الطبيعة لبشرية ، وإنما نشأ ونما نتيجة تأثير الظروف الاجتماعية في النوع البشري تكوينه البيولوجي الخاص .

ولا تعارض بين التملّك الوجودي والكينونة . ولكن التعارض يقع بينها وبين التملّك التطبعي بالضرورة . حتى العادل والقديس ، بصفتهما بشراً ، لابد من أن يريدا ملكية بالمعنى الوجودي . أما الشخص العادي فإنه يريد الملكية بالمعنى الوجودي ، كما يريدها أيضا بالمعنى التطبعي . (راجع دراستنا السابقة للتقسيم الثنائي إلى وجودي وتطبعي في كتابنا « الإنسان من أجل نفسه » .



الفصل الرابع

ما هو أسلوب الكينونة

يعرف أغلبية الناس عن أسلوب التملّك أكثر مما يعرفون عن أسلوب الكينونة . ففي حضارتنا يمارس الناس أسلوب التملّك بقدر أكبر كثيرا من ممارستهم لأسلوب الكينونة . ولكنْ ثمة أمر أهم يجعل تعريف أسلوب الكينونة أصعب كثيرا من تعريف أسلوب التملّك ، وذلك يرجع إلى الطبيعة الخاصة بالفارق بين هذين الأسلوبين .

يتعلق التملّك بالأشياء ، والأشياء ثابتة ويمكن وصفها ، بينما تتعلق الكينونة بالتجربة . والتجربة الإنسانية ـ مبدئيا ـ لا يمكن وصفها . إن ما يمكن وصفه بالكامل هو شخصيتنا الاجتماعية ظاهرية القناع الذي يلبسه كل منا ، والذات التي يقدمها للآخرين ، لأن هذه الشخصية الاجتماعية هي في ذاتها شيء . أما الكائن الإنساني الحي فأمره يختلف ، إنه ليس صورة جامدة ميتة ، ويستحيل وصفه كما توصف الأشياء . والحق أن الكائن البشري الحي لا يمكن وصفه على الإطلاق . صحيح أنه يمكن أن يقال الكثير عني ، وعن شخصيتي ، وعن مجموع توجهاتي ومقاصدي في الحياة . ويمكن أن تذهب المعرفة الحدسية شوطا بعيدا في وصف وفهم التركيب السيكولوجي لشخصيتي أو لأي شخصية أخرى. أما أنا في جملتي ، وتفردي المتكامل ، وتركيبتي الكلية التي لا مثيل لها ، مثل بصمات أصابعي ، فهي كلها أمور تستحيل الإحاطة بها إحاطة تامة ، ولا حتى بالتقمص العاطفي ، فلا يوجد كائنان بشريان متماثلان(*) . ويستحيل اجتياز الحاجز الذي يفصلني عن إنسان آخر إلا من خلال عملية ارتباط حي

(*) هذه حدود لا يتجاوزها أحسن مدارس علم النفس . وقد درستُ هذه النقطة بالتفصيل ، وقارنت بين علم النفس السلبي ، واللاهوت السلبي ، في مقال بعنوان : حدود علم النفس ومخاطره ، (١٩٥٩) .

به . . . وتعبير شاعري بقدر ما نتزامل معا في أداء رقصة الحياة . ومع ذلك يظل التماثل مستحيلا .

بل إن الفعل السلوكي الواحد تستحيل الإحاطة به إحاطة تامة . يمكن كتابة صفحات طويلة في وصف ابتسامة موناليزا ، ومع ذلك تظل الكلمات قاصرة عن الإحاطة الكلية بالابتسامة التي صُورت . ولا يرجع هذا إلى أن الابتسامة بلغت حداً فائقا جدا من الغموض ، فأيا كان المبتسم لابد من أن يكون في ابتسامته غموض (أنا لا أقصد تلك الابتسامة المدروسة المصنوعة التي يبيعها الناس في الأسواق) . لا أحد يستطيع أن يصف وصفا كاملا طريقة كل إنسان في التعبير عن الاهتمام والحماس وحب الحياة ، أو يصف تعبيرات الكراهية في عيون الناس، أو الافتتان بالذات (النرجسية) ، أو تعبيرات ملامح الوجه ، والإيماءات وطريقة المشي والجلوس والوقوف ونبرات الصوت التي تميز هذا الإنسان أو ذاك .

معنى أن تكون نشيطا

الشروط الأساسية لنمط الكينونة هي الاستقلالية والحرية وحضور العقل النقدي . والسمة الأساسية لنموذج الكينونة هي أن يكون الإنسان نشيطا إيجابيا فاعلا . . . لا بمعنى النشاط الظاهري ، أي الانشغال ، وإنما المقصود هو النشاط الداخلي بمعنى الاستخدام المثمر للطاقة الإنسانية . أن يكون الإنسان نشيطا يعني التعبير عن الملكات والقدرات والمواهب ، وعند كل كائن بشري قدر منها (وإن اختلفت المقادير) . أن يكون الإنسان نشيطا يعني أن يجد نفسه ، وأن ينمو ، ويتدفق ، ويحب ويتجاوز سجن ذاته المعزولة ، وأن يكون شغوفا ومنصتا ومعطاء . غير أن الكلمات تظل قاصرة عن التعبير عن كل هذه التجارب . فالكلمات ليست إلا آنية لخبرات تفيض من آنيتها ، كما يفيض الشراب من الكؤوس . الكلمات ترمز للتجربة لكنها ليست هي التجربة . وفي اللحظة التي أعبر عن التجربة بالفكرة والكلمة تكون التجربة قد

انتهت وجفت ، تكون قد ماتت وأصبحت مجرد فكرة . ومن ثم فإن حالة الكينونة يستحيل وصفها بالكلمات . ولا تصل لإنسان آخر إلا إذا شاركني التجربة . في نمط التملّك الحكم للكلمة ، أما في نمط الكينونة فإن التجربة الحية التي لا يمكن التعبير عنها هي التي لها السيادة . (ومن الطبيعي أن يوجد في نمط الكينونة أيضا فكر متميز بالحيوية والإثمار) .

وربما كان أحسن وصف رمزي لنمط الكينونة هو الذي اقترحه عليّ ماكس هونزنجر (Max Hunzinger) : حين يسقط الضوء على زجاج أزرق فإننا نرى لونه أزرق لأنه يمتص كل الألوان الأخرى ما عدا اللون الأزرق ، أي أنه لا يسمح للألوان الأخرى بالمرور خلاله ، ومعنى ذلك أننا نصف هذا الزجاج بالزرقة لأنه لا يحتجز الموجات الزرقاء ، أي أنه يُعرف لا بما يملك ، ولكن بما يعطي .

ولا يمكن أن ينمو نمط الكينونة إلا بقدر ما يتقلص نمط التملّك الذي هو نمط اللاكينونة ، أي بقدر ما نكف عن تلمس أمننا وهويتنا في التعلق بما نملك ، والتعود عليه ، والتشبث بذواتنا وبممتلكاتنا ومقتنياتنا . إن الأمر يتطلب نبذ الأنانية وحب الذات ، أو ـ بتعبير غالبا ما يستخدمه الصوفيون ـ أن يجعل الإنسان نفسه درويشا فقيرا خاليا .

ولكن أغلبية الناس يجدون صعوبة فائقة في التخلي عن توجههم التملّكي . وأي محاولة من هذا النوع تثير فيهم قلقا مريعا ، وتشعرهم بأنهم فقدوا كل أمن وضمان في الحياة ، وأنهم يقذفون أنفسهم في البحر المحيط وهم لا يعرفون العوم ، فهم يدركون أنهم حين ينبذون عكاز الملكية الذي يتوكأون عليه ، فإنهم لابد من أن يشرعوا في استخدام قواهم الذاتية ويسيروا وحدهم بلا عكاكيز ، ولكن يشلهم وهم العجز عن المشي وحدهم ، وهم أنهم سينهارون إذا لم يستندوا إلى الأشياء التي يملكونها .

الفاعلية والسلبية

الكينونة ، بالمعنى الذي شرحناه ، تتضمن أن يكون الإنسان نشيطا ، إيجابيا وفاعلا ، والكينونة تنتفي بالسلبية ، غير أن كلمتي فاعل (Active) و « سلبي » هما من بين الكلمات التي التي أسيء فهمهما أكثر من غيرهما ، حيث أصبح معناهما اليوم يختلف اختلافا تاما عما كان في العصور الكلاسيكية القديمة ، وفي العصور الوسطى حتى الفترة التي بدأت بعصر النهضة ، ولكي ندرك معنى الكينونة لابد من توضيح مفهوم الإيجابية او الفاعلية والسلبية .

تعرف الإيجابية (الفاعلية) بالمعنى الحديث عادة بأنها صفة للسلوك الذي تبذل فيه طاقة ، ويترتب عليه أثر مرئي . وهكذا نقول ، مثلا ، إن الفلاحين الذين يزرعون الأرض إيجابيون ، وكذا العمال في خطوط الإنتاج في المصانع ، والبائعين الذين يقنعون الزبائن بالشراء ، والمضاربين الذين يستثمرون أموالهم أو أموال غيرهم ، والأطباء الذي يعالجون مرضاهم ، وموظفي البريد الذين يبيعون الطوابع . والبيروقراطيين الذين يرتبون الأوراق في الملفات . وحتى إذا كان بعض هذه الأنشطة تتطلب اهتماما وتركيزا أكثر من الأخرى فإن هذا لا يمنع من اعتبار كل منها إيجابيا فاعلا . فالفاعلية ، بصفة عامة ، سلوك هادف مُقَر اجتماعيا يترتب عليه تغييرات مفيدة اجتماعيا .

الإيجابية أو الفاعلية بالمعنى الحديث تهتم فقط بالسلوك وليس بالشخص من وراء هذا السلوك ، فلا فرق بين من يفعل لأنه مساق بقوة خارجية مثل العبد ، أو بدافع قهري داخلي مثل شخص يتملّكه القلق والخوف . ولا يميز هذا المعنى بين من يفعل وهو مهتم بعمله ، مثل نجار يشتغل بيديه ، أو كاتب خلاق ، أو عالم ، أو بستاني . . ومن ليس بينه وبين ما يعمل أي علاقة داخلية ، ولا يترتب على عمله أي إحساس بالرضا ، مثل العامل في خط الإنتاج ، أو موظف البريد .

هكذا لا يميز المعنى الحديث للإيجابية أو الفاعلية بينها وبين مجرد الانشغال ،

ولكن ثمة فارق أساسي بينهما يتناظر مع الفارق بين صفتي الاغتراب واللااغتراب اللتين يمكن أن يوصف بهما هذا النشاط أو ذاك ، ففي النشاط المغترب لا أشعر بنفسي فاعلا لنشاطي ، بل أنا ـ بالأحرى ـ لا أشعر بناتج النشاط ، أشعر به كشيء بعيد ومنفصل عني ، جاثم فوقي وضدي . في النشاط المغترب لا أشعر بنفسي فاعلا ، وإنما أنا واقع تحت فعل قوى خارجية أو داخلية ، ومنفصل عن نتاج عملي . ومن الحالات المعروفة جيدا للنشاط المغترب في حقل الأمراض النفسية حالة الأشخاص المصابين بالاستحواذ القهري ، فهؤلاء الأشخاص مدفوعون بدافع داخلي قوي ، يقومون ببعض الأعمال ضد إرادتهم الخاصة مثل عد درجات السلالم ، أو تكرار بعض الجمل والعبارات ، وعمل بعض الطقوس المعينة وهم في هذا أكثر ما يكونون ايجابية وفعالية . وقد قدم فحص هؤلاء الأشخاص بالتحليل النفسي الأدلة الكافية لإثبات أنهم مدفوعون بقوة داخلية هم على غير وعي بها . ومن الأمثلة ، التي لا تقل وضوحا ، سلوك الوسيط في عملية التنويم ، بعد أن يفيق ويقوم ببعض الأعمال التي كان قد أوحى إليه بها المنوم ، دون أن يعي أنه يفعل أفعالا ليست من إرادته هو .

أما في النشاط غير المغترب فأنا أشعر بأنني الفاعل لنشاطي . النشاط غير المغترب هو عملية ولادة ، عملية إنتاج شيء ، وعلاقتي موصولة بالشيء الذي أنتجه . ويتضمن هذا أن نشاطي هو تعبير عن طاقاتي وتجلٍ لقدراتي . ومعنى ذلك أنني أنا وقدراتي كيان واحد . وأنا أسمى هذا النشاط غير المغترب نشاطا مثمراً(*) .

وكلمة مثمر لا تستخدم هنا لوصف القدرة على خلق شيء جديد أو أصيل بالمعنى الذي نقصده حين نصف فنانا أو عالما بأنه خلاق . لا ، ولا يقصد بها كذلك الإشارة إلى ناتج نشاطي ، وإنما كلمة مثمر هي وصف لنوعيته . فقد

(*) في كتابي « الهروب من الحرية » أطلقت على هذا النوع من النشاط اسم « النشاط التلقائي » . وفي كتاباتي اللاحقة أطلقت عليه اسم « النشاط المثمر » .

تنطبق صفة عدم الإثمار ؛ أو العقم ، على لوحة فنية أو على مقال علمي ، بينما العملية الداخلية التي تدور داخل شخص يعي نفسه من الأعماق أو « يرى » شجرة بحق ولا يقف عند مجرد إلقاء النظر عليها ، أو يقرأ قصيدة فتتحرك فيه المشاعر التي عبر الشاعر عنها بالكلمات ـ هذه العملية أو تلك يمكن أن تكون مثمرة جدا على الرغم من أنه لم يحدث « إنتاج » لشيء . النشاط المثمر يدل على حالة النشاط الداخلي ، ولا يلزم أن تكون له علاقة بخلق عمل فني ، أو علمي ، أو شيء ما ذي فائدة ، الإثمار هو عملية توجه للشخصية ، كل الكائنات البشرية قادرة عليها بقدر ما تكون عواطفهم غير مشلولة . والشخصيات المثمرة قادرة على تنشيط مقومات الحياة في كل ما تلمسه أيديهم . إنهم يخلقون ملكاتهم ومواهبهم وقدراتهم ويبعثون الحياة في غيرهم من الأشخاص والأشياء .

وهكذا يمكن أن يكون للنشاط والسلبية معانٍ مختلفة تمام الاختلاف . فالنشاط المغترب ، الذي لا يعني إلا مجرد المشغولية ، هو في الحقيقة ـ وبمعيار الإثمار ـ ليس إلا سلبية . بينما السلبية ، التي تعني عدم المشغولية ، يمكن أن تكون نشاطا غير مغترب . هذه معانٍ يصعب فهمها في أيامنا هذه ، حيث معظم نشاط الناس ليس إلا سلبية مغتربة ، بينما السلبية المثمرة تجربة نادرة الحدوث .

النشاط والسلبية في رأي أساتذة الفكر

لم تستخدم كلمتا النشاط والسلبية بالمفهوم الراهن في الكتابات الفلسفية التقليدية قبل العصر الصناعي ، وما كان يمكن أن تستخدما بهذا المعنى ، حيث لم يكن اغتراب العمل قد وصل إلى درجة يمكن مقارنتها بما وصلت إليه اليوم . من أجل هذا ما كان لفيلسوف مثل ارسطو أن يميز تمييزا واضحا بين النشاط ومجرد المشغولية . ففي أثينا القديمة كان عمل العبيد هو وحده العمل المغترب . ويبدو أن مفهوم التطبيق العملي (praxis) كان يستبعد العمل الذي يتطلب

جهدا عضليا . كانت كلمة تطبيق أو ممارسة (praxis) تدل على جميع أنواع النشاط التي يمكن أن يمارسها المواطن الأثيني الحر تقريبا . وقد استخدمها أرسطو أساسا للدلالة على النشاط الحر للشخص . (انظر كتاب نيكولاس لوبكوفيتس Nicollas Lobkowicz : النظرية والتطبيق) . وانطلاقا من هذا المعنى فإن الأثينيين الأحرار لم يعرفوا العمل الروتيني الخالص ، العمل المغترب الخالي من المعنى بالنسبة لفاعله . كانت حريتهم تفترض أنه ، بحكم كونهم من غير العبيد ، فإن نشاطهم كان مثمرا وذا معنى بالنسبة لهم .

ويمكن أن نفهم بوضوح اختلاف مفهوم أرسطو للنشاط والسلبية عن المفهوم السائد اليوم حين نعرف أنه كان يعتبر أن حياة التأمل المكرسة للبحث عن الحقيقة هي أرقى أشكال النشاط العملي ، وهي أرقى حتى من النشاط السياسي . وما كان ليخطر على باله أن يكون التأمل نوعا من انعدام النشاط . فأرسطو يعتبر أن التأمل هو نشاط الجانب الأفضل فينا . فالعبد يمكن أن يستمتع ، كما يستمتع الرجل الحر ، باللذة الحسية . ولكن الحياة الطيبة لا تتركب من اللذات ، وإنما من أنشطة تتفق مع الفضيلة (Nichomachean Ethics, 1177a, 2FF) .

وكان موقف القديس توما الأكويني (Thomas Aquinas) مثل موقف أرسطو مناقضا للمفهوم الحديث للنشاط . كان الأكويني يرى أيضا أن الحياة المكرسة للسلام الداخلي والمعرفة الروحية هي أرقى أشكال النشاط الإنساني . وهو يسلم بأن الحياة النشيطة التي يمارسها الشخص العادي يمكن أن تكون ذات قيمة ، وتفضي إلى الحياة الطيبة إذا تحقق شرط - وهو شرط حاسم - وهو أن يكون الشخص قادرا على ضبط أهوائه وجسده . وأن يكون هدفه هو الحياة الطيبة (Thomas Aquinas, Summa, 2-2: 182, 183: 1-2: 4,6) .

وبينما يتخذ الأكويني موقفاً وسطاً على نحو ما نرى مؤلف كتاب « سحابة الجهل » - وهو من معاصري المعلم إيكهارت - يهاجم بشكل حاد قيمة الحياة النشيطة ، في الوقت الذي يدافع عنها المعلم إيكهارت دفاعا واضحا . ومع

ذلك فإن التناقض بينهما ليس حادا كما قد يبدو ، فالجميع يتفقون على أن النشاط لا يكون صحيا إلا إذا كان تابعا من المتطلبات الأخلاقية والروحية العميقة ، ولذلك فإن هؤلاء المعلمين الكبار يتخذون موقفا ضد المشغولية ، أي ضد كل نشاط مفصول عن الأعمال الروحية للإنسان(*) .

وكان سبينوزا (Spinoza) ، بشخصه وفكره ، تجسيدا للروح والقيم التي كانت حية في زمان إيكهارت (١٢٦٩ - ١٣٢٧) قبل نحو أربعة قرون . ومع ذلك فقد أضاف ملاحظات ذكية حول التغيرات التي طرأت على المجتمع وعلى الشخص العادي . وهو مؤسس علم النفس العلمي الحديث ، وواحد من مكتشفي بعد اللاشعور : وبفضل هذه البصيرة الأكثر ثراء تمكن من تقديم تحليل أكثر دقة ومنهجية من كل سابقيه للفارق بين النشاط والسلبية ، وفي كتابه « الأخلاق » يميز سبينوزا بين النشاط والسلبية (ينشط Act ويعاني Suffer) باعتبارهما الوجهين الأساسيين لعمل العقل . والمعيار الأول للنشاط هو أنه ينبع من الطبيعة البشرية . يقال : إننا ننشط إذا حدث أي شيء في داخلنا أو خارجنا ، وكنا نحن العلة الكافية لحدوثه ، أو بتعبير آخر عندما تكون طبيعتنا هي الاصل في حدوثه ، سواء في داخلنا أو خارجنا ، ويمكن تفسيره بوضوح وفهمه دون لبس على ضوء هذه الطبيعة وحدها . ومن الجهة الأخرى يقال : إننا نعاني (أي نكون سلبيين بمفهوم سبينوزا) إذا حدث شيء في داخلنا أو إذا حدثت تداعيات من طبيعتنا ، ولم تكن العلة فيها إلا جزئيا (Ethics'3' def.2)

لا يستطيع القارىء في زماننا هذا أن يستوعب معاني هذه الجمل بسهولة . فالطبيعة البشرية في نظره - عادة - ليس لها مدلول عملي ملموس . ولكن الأمر كان على خلاف هذا عند سبينوزا ، كما كان عند أرسطو ، وكما هو أيضا عند بعض الباحثين المعاصرين في فسيولوجيا الأعصاب ، وعلم الأحياء ، وعلم

(*) يمكن تعمق مشكلة الحياة المتأملة والحياة النشيطة بالرجوع إلى كتابات و. لانج ، ن. لوبكوفيتس ، و د. ميث ، (١٩٧١) .

النفس . إذ يرى سبينوزا أن البشر يتمايزون بالطبيعة البشرية كما يتمايز الحصان بالطبيعة الحصانية . ويكون الصلاح ، والاعوجاج ، والنجاح والفشل ، والمتعة والشقاء ، والنشاط والسلبية تكون كلها متوقفة على درجة نجاح الإنسان في تحقيق الحد الأقصى لطبيعته البشرية . وتتعاظم حريتنا ومتعتنا بقدر ما نقترب من نموذج أو مثال الطبيعة البشرية .

والكائن البشري النموذجي ، عند سبينوزا ، لا تنفصل فيه خاصية النشاط عن خاصية أخرى وهي العقل أو الرشاد . فبقدر ما نتصرف وفقا لشروط وجودنا ، وبقدر ما نكون واعين بأن هذه الشروط حقيقية وضرورية بقدر ما نعرف حقيقة أنفسنا . « ينشط عقلنا في فترات ، ويعاني في فترات أخرى . فهو ينشط بالضرورة بقدر ما لديه من أفكار ملائمة ، ويعاني بالضرورة بقدر ما يفتقدها » . (Ethics 3, 3, prop.1) .

وتنقسم الرغبات إلى رغبات نشطة وأخرى سلبية . فالرغبات النشطة هي المغروسة جذورها في شروط وجودنا (الطبيعي وليس المرضي) . أما الرغبات السلبية فليست لها هذه الجذور ، وإنما تولدها ظروف وملابسات داخلية أو خارجية تشوه طبيعتنا . الرغبات الأولى موجودة بقدر ما نحن أحرار ، أما الأخرى فتسببها قوى داخلية أو خارجية . وكل الوجدانات النشطة هي بالضرورة خيرة : بينما الأهواء يمكن أن تكون خيرة أو شريرة . ويرى سبينوزا أن النشاط ، والرشاد ، والحرية والسعادة ، والفرحة ، والكمال ـ كلها خصال ـ مترابطة برباط لا ينفصم بمثل ما تترابط السلبية ، واللاعقلانية ، والاسترقاق ، والحزن ، والعجز والنوازع المضادة لمتطلبات الطبيعة البشرية (Ethics, 4 app. 2,3,5, prop. 4,42) .

ولا نستطيع فهم أفكار سبينوزا عن الأهواء والسلبية فهما كاملا إلا إذا تابعناه إلى آخر وأحدث خطوة في فكره ، وهي أنه إذا حركت الإنسان أهواؤه اللاعقلانية فإنه مريض بعقله . ودرجة تحقيق النماء الأمثل لا تعني فحسب تحقيق درجة (نسبية) من الحرية والقوة والرشاد والفرحة ، وإنما تعني أيضا أننا

أصحاء عقليا . وبقدر ما نفشل في تحقيق هذا الهدف يكون شعورنا بفقدان الحرية ، والضعف واللاعقلانية والكآبة . لقد كان سبينوزا ، على حد علمي ، أول مفكر حديث يذهب إلى أن الصحة العقلية هي نتيجة الحياة القويمة ، كما أن المرض العقلي نتيجة الحياة الخاطئة .

يرى سبينوزا أن الصحة العقلية هي ، في التحليل النهائي ، إحدى تجليات الحياة القويمة ، وأن المرض العقلي هو من أعراض الفشل في الحياة وفقا لمتطلبات الطبيعة البشرية . و « لكن إذا كان الشخص الجشع لا يفكر إلا في الأموال والممتلكات ، والشخص الطموح لا يفكر إلا في الشهرة فإننا لا نعتبر أيا منهما إنسانا فقد عقله ، وإنما مجرد شخص مزعج ، وغالبا ما يستثير فينا الاحتقار . ولكن في الواقع ليس الجشع والطموح وما إلى ذلك إلا أشكالا من الجنون . على الرغم من أننا ـ عادة ـ لا نعتبرها أمراضا » (Ethics, 4, prop.44) . وفي هذه الفقرة ، التي تبدو غريبة على الأفكار السائدة في زماننا ، يعتبر سبينوزا أن الأهواء التي لا تتجاوب واحتياجات الطبيعة البشرية ليست إلا أعراضا مرضية . بل هو يذهب إلى حد اعتبارها نوعا من الجنون .

إن أفكار سبينوزا عن النشاط والسلبية تعد من أقسى أشكال النقد التي وجهت للمجتمع الصناعي . فعلى خلاف الاعتقاد السائد اليوم بأن الأشخاص المدفوعين بشهوة المال والاقتناء والشهرة أشخاص طبيعيون وأسوياء ، كان سبينوزا يعتبرهم سلبيين تماما ومرضى أساسا . أما الأشخاص النشطون بمفهوم سبينوزا ، وكما كانت حياته نفسها تجسيدا للفكرة ، فقد أصبحوا استثناء خارجا على النمط المألوف ، وأصبح يشك في كونهم « عصابيين » ، بسبب عدم تلاؤمهم التلاؤم الكافي مع ما يسمونه النشاط العادي والمألوف .

كتب ماركس في المخطوطات الفلسفية والاقتصادية يقول : إن النشاط الحر والواعي (أي النشاط الإنساني) هو السمة التي اختص بها الجنس البشري . والعمل ، في نظره ، يمثل النشاط الإنساني ، والنشاط الإنساني هو الحياة. أما

رأس المال ، من وجهة نظره ، فهو يمثل نتاج التراكم والماضي ، (وفي التحليل الأخير) الميت . ويستحيل أن يكتمل فهمنا للشحنة الوجدانية التي يتضمنها الصراع بين رأس المال والعمل ـ في نظر ماركس ـ إلا إذا أخذنا في الاعتبار أن هذا الصراع كان بالنسبة له صراعا بين الحيوية والممات ، بين الحاضر والماضي ، بين الناس والأشياء . كانت المشكلة بالنسبة له هي : من الذي يجب أن يتحكم في من ؟ هل تتحكم الحياة في الموت ، أو الموت في الحياة ؟ وكانت الاشتراكية ، في نظره ، تمثل مجتمعا تنتصر فيه الحياة على الموت .

إن كل ما تقدم به ماركس من نقد للرأسمالية ، وكل رؤيته للاشتراكية ينبع من فكرة ان نشاط الطبيعة البشرية للإنسان مشلول في النظام الرأسمالي ، وأن الهدف هو إحياء الإنسانية كاملة ، بإحياء النشاط في كل مجالات الحياة .

وعلى الرغم من الصيغ المتأثرة بأفكار الاقتصاديين الكلاسيكيين وما يقال عن ماركس ، باعتباره من دعاة الحتمية التاريخية . إنه يرى الكائنات البشرية أدوات سلبية في يد التاريخ مجردا إياهم من كل نشاط ذي فاعلية ، إلا أن حقيقة أفكاره هي عكس ذلك تماما . وهذه حقيقة يمكن أن يراها كل من يعتني بقراءة أعمال ماركس بدلا من أن ينتزع من مؤلفاته بعض الجمل المعزولة عن السياق . ولا يمكن التعبير عن أفكار ماركس بوضوح أكثر مما عبرت عنها كلماته هو نفسه (في كتاب العائلة المقدسة) ، حيث يقول : « إن التاريخ لا يفعل شيئا ، وليس في حوزته ثروات وكنوز ، ولا باستطاعته أن يخوض معارك ، وإنما الناس ، البشر الحقيقيون الأحياء ، هم الذين يقاتلون ، ويملكون ، وينجزون كل شيء . ليس التاريخ على الإطلاق هو الذي يستخدم الناس كأدوات لتحقيق أهدافه ، كما لو كان شخصا منفصلا ، فليس التاريخ إلا نشاط الناس الساعين لتحقيق أهدافهم » . (The Holy Family) .

ومن بين المفكرين المعاصرين الأكثر قربا منا فإن ألبرت شفايتزر (Albert Schweitzer) هو ذو البصيرة الأكثر نفاذا في رؤية الطابع السلبي للنشاط الحديث . وفي دراساته ، حول اضمحلال الحضارة وإحيائها ، يرى الإنسان

الحديث مسلوبا من الحرية والكمال والتماسك والتمركز ، وعلى حالة من الاتكالية المرضية والسلبية المطلقة .

الكينونة . . . كحقيقة

حتى الآن عنيت بشرح معنى الكينونة بالكشف عن تناقضها مع التملّك . ولكن ثمة جوانب لا تقل أهمية في معنى الكينونة يمكن الكشف عنها بمقابلتها بالمظهرية . فإذا ظهرت للآخرين بمظهر العطف ، ولم يكن عطفي إلا قناعا أخفي به استغلاليتي ـ أو إذا ظهرت بمظهر الشجاعة ، بينما لست إلا شخصا شديد الغرور أو ربما لدي نزوع انتحاري ـ أو إذا ظهرت بمظهر المحب لبلدي بينما أسعى لتحقيق مصالح شخصية ـ فإن هذا المظهر ، أي هذا السلوك المعلن ، يتعارض تعارضا تاما مع حقيقة الدوافع التي تحركني ، وسلوكي يختلف عن شخصيتي . ولكن بناء الشخصية ، أي الدوافع الحقيقية للسلوك هي التي تشكل الكينونة الحقيقية للإنسان . صحيح أن السلوك قد يعبر عن الكينونة على نحو جزئي ، ولكنه غالبا ما يكون قناعا ألبسه لإخفاء أهدافي الخاصة . وتعنى المدرسة السلوكية (Behaviorism) بدراسة هذا القناع المظهري وتعتبره مادة علمية يعتد بها . ولكن البصيرة الحقيقية هي التي تنفذ إلى العالم الداخلي للإنسان الذي عادة ما يكون لاأسطوريا ، وتستحيل ملاحظته بطريقة مباشرة . وهذا المفهوم للكينونة ، كعملية نزع للأقنعة المظهرية كما عبر عنها إيكهارت ، هو مفهوم جوهري عند سبينوزا وماركس ، وهو الاكتشاف الأساسي لفرويد .

فالإنجاز الأساسي لفرويد في التحليل النفسي هو الكشف عن التعارض بين السلوك والشخصية بين القناع الذي ألبسه والحقيقة المختفية وراءه . وتوصل فرويد إلى أسلوب (التداعي الحر ، تحليل الأحلام ، التحويل ، والمقاومة) هدفه الكشف عن الرغبات الغريزية (الجنسية أساسا) التي تم كبتها في الطفولة المبكرة ، وحتى بعد التطورات اللاحقة في نظريات التحليل

والعلاج النفسي والتي أكدت أهمية الصدمات التي حدثت في مجال العلاقات مع الآخرين ، وليس في المجال الغريزي فحسب ، فإن المبدأ ظل كما هو : إن ما تم قمعه هو الرغبات والمخاوف الصدمية المبكرة ، وكذلك ـ حسب ما أرى ـ المتأخرة منها . والسبيل للشفاء من الأعراض أو الأمراض بشكل عام هو الكشف عن هذه الأمور المكبوتة . وبتعبير آخر ، فإن ما جرى قمعه هو العناصر الطفولية واللاعقلانية الفردية في التجربة .

ومن جانب آخر كان الرأي السائد عن المواطن العادي (أي المتلائم مع البيئة) هو أنه عقلاني ولا يحتاج إلى تحليل عميق . ولكن هذا ليس صحيحا على الإطلاق . فدوافعنا الواعية وأفكارنا ، ومعتقداتنا ، وأفكارنا ، ليست لاألا مزيجا من معلومات زائفة وتحيزات وأهواء لاعقلانية ، وتبريرات ذهنية ليست إلا بحرا من تعصب وأفكار مسبقة تطفو على سطحه شذرات من الحقيقة تطمئننا (وإن تكن طمأنينة زائفة) على أن المزيج كله حقيقي وصادق . وتحاول عملية التفكير أن تنظم حمأة الأوهام هذه وفقا لقوانين العقل والمنطق . ويفترض أن يكون مستوى الوعي هذا انعكاسا للواقع ، فهو خريطة نستخدمها لتنظيم حياتنا . وهذه الخريطة المزيفة لا تقمع ، ولكن الذي يقمع هو معرفتنا للواقع ، هو معرفتنا لما هو حقيقي . وعليه فإذا سئلنا : ماهو اللاشعور ؟ فإن الإجابة يجب أن تكون : إنه كل معرفتنا بالحقيقة تقريبا مع استبعاد الأهواء اللاعقلانية . فاللاشعور يحدده ـ أساسا ـ المجتمع الذي يخلق الأهواء اللاعقلانية ، ويزود أعضاءه بمختلف أنواع التخيلات والأوهام ، وهكذا يجبر الحقيقة على أن تتوارى في سجن العقلانية المزعومة .

وقولنا إن الحقيقة قمعت لابد من أن يقوم ، طبعا ، على فرضية أننا نعرف الحقيقة ونقمع هذه المعرفة ، أو ـ بتعبير آخر ـ تقوم على فرضية وجود معرفة لاشعورية . وتدل تجربتي في التحليل النفسي ، لنفسي وللآخرين ، على أن هذه الفرضية صحيحة فعلا . فنحن ندرك الحقيقة ، ولا نملك إلا أن ندركها . فكما أن لنا حواس هيئت لنرى بها ، ونسمع ونشم ونلمس ، عندما نحتك

بالواقع ، كذلك هيىء لنا عقل لندرك به الواقع أي لنرى به الأمور كما هي ، أي لنبصر الحقيقة . طبعا أنا لا أتكلم هنا عن ذلك الجانب من الواقع الذي يحتاج إدراكه لأجهزة أو لأساليب علمية خاصة ، وإنما أتحدث عن الأمور التي يمكن إدراكها بالبصيرة المركزة وخصوصا الحقيقة الكامنة في النفوس ، فينا وفي غيرنا . فالإدراك لا يخطئنا عندما نلتقي بشخص خطر ، أو بإنسان يمكن أن يكون موضع ثقة ، أو عندما يكذب أحد علينا ، أو يستغلنا ، أو يستخف بعقولنا ، أو عندما نقبل بصفقة نعلم أنها خاسرة . نحن نعرف وندرك كل ما يهمنا تقريبا عن سلوك البشر ، تماما كما كان أسلافنا على معرفة لا بأس بها عن حركات النجوم . ولكن بينما كانوا هم على وعي بمعارفهم واستخدموها فإننا نكبت معرفتنا في الحال ، لأن وعيها يجعل الحياة أصعب من أن نحتمل ، بل نحن نقنع أنفسنا أنها تجعل الحياة « أخطر » من أن تواجه .

ومن السهل أن نجد أدلة على هذه الفكرة . توجد الأدلة في كثير من الأحلام التي تتجلى فيها بصيرة نافذة عن جوهر أنفسنا أو أشخاص نعرفهم ، وهي بصيرة قد نفتقدها تماما في وقت اليقظة . (وفي كتابي : اللغة المنسية ، أوردت أمثلة عديدة على هذا النوع من « أحلام البصيرة ») . وتوجد الأدلة أيضا في أنواع سلوكنا واستجاباتنا التي كثيرا ما تفاجئنا عندما نرى شخصا معينا بنظرة جديدة تماما ، ونشعر كأن نظرتنا الجديدة إليه كانت كامنة في نفوسنا طول الوقت . كما توجد الأدلة في كثير من ظواهر المقاومة عندما تبدو نذر الحقيقة المؤلمة في الظهور على السطح : في زلات اللسان ، وفي التعبيرات المحرجة ، وفي حالات السهو ، أو عندما يقول شخص كلمات بصوت خفيض وكأنه يهمس بها لنفسه ، تعبر عن أفكار تختلف تماما عن آرائه الدائمة المعلنة ، ثم يبدو كأنه ينساها بعد لحظة . والحق أننا نبذل قدرا هائلا من طاقتنا لكي نخفي عن نفوسنا حقيقة ما نعرف ، وهو قدر لا نبالغ أبدا في قيمته . وتعبر إحدى الأساطير عن فكرة كبت الحقيقة هذه في صورة شاعرية ، حيث تقول : إنه عند مولد الطفل يلمس ملاك جبهته لكي ينسيه معرفة الحقيقة الموجودة لديه عند

لحظة مولده . فإن لم ينعم الطفل بالنسيان تكن حياته فيما بعد لا تحتمل . ونعود إلى موضوعنا الأساسي . تتعلق الكينونة بالصورة الحقيقية للواقع ، لا الصورة الوهمية المزيفة . وبهذا المعنى فإن أي محاولة لزيادة جانب الكينونة في وجودنا يعني زيادة نفاذ بصيرتنا في حقيقة أنفسنا وغيرنا ، وفي العالم من حولنا . والأهداف الأخلاقية الأساسية للديانات ـ وهي التغلب على الجشع والكراهية ـ لا يمكن تحقيقها إلا بتوفر جانب آخر ، هو أن الطريق للكينونة يتطلب احتراق المظهر والوصول إلى الجوهر .

إرادة العطاء ، والمشاركة ، والتضحية

يفترض المجتمع المعاصر أن أسلوب التملّك مغروس في الطبيعة البشرية ، ومن ثم يستحيل تغييره عمليا . تعبر عن الفكرة نفسها العقيدة التي تقول : إن الناس بطبعهم كسالى وسلبيون ، وإنهم لا يرغبون في العمل ، أو فعل أي شيء إلا إذا كانوا مدفوعين بحافز الربح المادي ، أو تحت ضغط الجوع أو الخوف من العقاب . ولا يكاد يوجد شخص يشك في صحة هذه العقيدة التي لا يقوم عليها دليل ، والتي تنبنى عليها كل طرائق التربية وأساليب العمل . ولكن هذه العقيدة لا تزيد على كونها تعبيرا عن الرغبة في إثبات سلامة تنظيماتنا الاجتماعية ، بأن ننسب إليها ، أنها متجاوبة مع احتياجات الطبيعة البشرية . وتبدو فكرة الأنانية والكسل والسلبية كصفات فطرية مغروسة في الطبيعة البشرية ، تبدو بعيدة عن الحقيقة في نظر أبناء كثير من المجتمعات في الماضي والحاضر بقدر ما يبدو العكس في نظرنا .

والحقيقة أن كلا من أسلوبي التملّك والكينونة هو استعداد كامن في الطبيعة البشرية ، وأن الحافز البيولوجي للبقاء يميل لتضخيم الجانب التملّكي فينا ، ولكن ذلك لا يعني أن الكسل والأنانية هما النزعات الفطرية الوحيدة لدى الإنسان .

إن في داخلنا ، نحن الكائنات البشرية ، رغبة عميقة ومتأصلة لأن نؤكد كينونتنا ، لأن نعبر عن ملكاتنا العقلية والروحية ، وأن نكون نشطين وأن

تنتمي إلى المجموع ، وأن نهرب من سجن أنانيتنا ، هذه حقيقة يمكن أن يتسع للتدليل عليها مجلد كامل . وقد عبر هب D.O.Hebb عن لب المشكلة في صيغة عامة حين قال : « إن المشكلة السلوكية الوحيدة هي الكشف عن أسباب السلبية والخمول ، لا النشاط » . ولاثبات هذه القضية العامة تورد الحقائق التالية(*) :

(١) في سلوك الحيوان تدل التجارب والمشاهدات على أن كثيرا من الأنواع تقوم بمهمات شاقة وهي مسرورة حتى لو لم يكن وراء ذلك عائد مادي .

(٢) تثبت التجارب النيوروفسيولوجية وجود (النشاط في خلايا الأعصاب) .

(٣) في سلوك الأطفال تثبت الدراسات الحديثة أن الأطفال الصغار قادرون ، كما هم محتاجون ، على الاستجابة النشيطة لأشكال من المنبهات والحوافز المعقدة ، وهذه نتيجة تتناقض مع فرضية فرويد أن الطفل لا يحس بالمنبهات الخارجية إلا كتهديد له ، وأنه يحشد مافيه من نزوع عدواني لإزالة ذلك الخطر .

(٤) في السلوك التعليمي يثبت كثير من الدراسات أن الكسل الذي يصيب الأطفال والمراهقين يرجع إلى أن المواد تقدم إليهم بطرائق جافة لا حياة فيها ، ومن ثم لا تستثير اهتمامهم الصادق . ولو قدمت المواد بطرائق لا ضغط فيها ولا ملل ، وبإسلوب فيه حيوية وجاذبية لظهرت المبادرات والأنشطة .

(٥) في سلوكيات العمل : أثبت إي . مايو (E.Mayo) في تجاربه المعروفة أنه حتى العمل ، الذي هو بطبيعته ممل ، يمكن أن يصير مثيرا لاهتمامات العمال إذا عرفوا أنهم يساهمون في تجربة يشرف عليها شخص واع وموهوب ، وقادر على إيقاظ حبهم للاستطلاع وحماسهم للمشاركة . وتم التوصل إلى نتائج مشابهة في عدد من المصانع في أوروبا والولايات المتحدة . إن الصورة الوحيدة للعمال في تصور المديرين هي أنهم غير معنيين حقيقة بالمشاركة

(*) تناولت بعض هذه الأدلة في كتابي : « تشريح النزوع التدميري عند الإنسان » .

النشيطة ، وإنما كل ما يعنيهم هو الحصول على أجور عليا ، ومن ثم فإن تخصيص نصيب من الأرباح لتوزيعه على العمال ـ وليس دعوتهم للمشاركة النشيطة ـ هو الحافز الوحيد للحصول على إنتاجية عليا . والمديرون على حق طالما ظلت أساليب العمل التي يفرضونها حاليا مستمرة . ولكن التجارب أثبتت كما أقنعت عددا غير قليل من المديرين أنه إذا أمكن جعل العمال مشاركين نشيطين ومسؤولين وواعين بدورهم في العملية الإنتاجية فإن هؤلاء الأشخاص السلبيين غير المكترثين يمكن أن يصبحوا على درجة عالية من الحيوية والقدرة على الابتكار وخصوبة الخيال والرضا عن النفس[*] .

(٦) ويثبت كثير من حقائق الحياة الإجتماعية والسياسية الخطأ الشنيع للإعتقاد السائد بأن الناس لا يريدون التضحية . فعندما أعلن ونستون تشرشل في أوائل الحرب العالمية الثانية أن ليس لديه ما يطلبه من البريطانيين سوى الدم والعرق والدموع فإنه لم يحرك فيهم الخوف والفزع ، وإنما ، على العكس ، خاطب التطلع الإنساني المتأصل للتضحية وبذل النفس . وعندما عمد المتحاربون إلى الإغارة على المدن ومراكز تجمع السكان المدنيين دون تمييز لم يكن رد فعل البريطانيين ـ وكذا الألمان والروس ـ إنهيارا للروح المعنوية ، وإنما ، على العكس ، قويت روح المقاومة ، وثبت خطأ أولئك الذين تصوروا أن هذه القنبلة الإرهابية هي أقصر طريق لكسر معنويات العدو ، وإنهاء الحرب[1] .

(*) في كتابه الذي سينشر قريبا « رجال اللعبة الكبيرة : القادة الجدد للشركات الكبرى » ، (الذي كان لي حظ قراءة مخطوطته يشير المؤلف مايكل ماكوبي (Micheal Maccoby) (The Gamesmen : The New Corporate Leaders .)) إلى عدد من مشروعات المشاركة الديموقراطية ، ونخص بالذكر البحث الذي أجراه عن مشروع بوليفار (The Bolivar Project) وسيكون هذا المشروع ، ومشروع آخر غيره ، موضوعا لعمل أكبر يقوم ماكوبي حاليا بتخطيطه .

(١) وهو ما شوهد في « ثورة الحجارة » في فلسطين المحتلة . (المراجع) .

غير أن ما يدعو إلى الأسى حقا أن يشهد سجل حضارتنا على أن الكوارث والحروب هي التي تستطيع تعبئة الاستعداد الإنساني للتضحية أكثر مما تستطيعه الحياة في ظل السلام ، بل يبدو أن أوقات السلام تشجع الأنانية في المقام الأول . ولكن ، لحسن الحظ ، وجدت في وقت السلم مواقف تجلى فيها استعداد الإنسان في سلوكه الفردي للبذل والتكافل . وتعد الإضرابات العمالية ، خصوصا حتى فترة الحرب العالمية الأولى ، من أبرز أمثلة هذا السلوك السلمي . صحيح أن العمال كانوا يسعون لزيادة الأجور ، ولكنهم ـ في الوقت نفسه ـ كانوا يخاطرون ويتجشمون صعابا هائلة في نضالهم من أجل كرامتهم ، ومن أجل الإحساس بعزتهم في التضامن الإنساني . وكان الإضراب حينذاك ظاهرة دينية بقدر ما كان ظاهرة إقتصادية . وبينما تحدث إضرابات حتى في أيامنا هذه ، إلا أن معظمها اقتصرت أسبابه على دوافع اقتصادية خالصة ـ وإن كثرت ـ أخيرا ، الإضرابات التي تهدف لتحسين ظروف العمل .

إن الحاجة للعطاء والمشاركة والاستعداد للتضحية من أجل الآخرين لا يزال لها وجود بين أعضاء بعض المهن ، مثل الأطباء والممرضات ، ورجال الدين . صحيح أن بينهم كثيرين ، إن لم تكن الأغلبية لا تمارس التضحية والمساعدة إلا كلاما ، ولكن لا تزال سلوكيات عدد كبير منهم تنسجم مع القيم السامية التي تنطوي عليها ممارسة تلك المهن . وقد تجلت مثل هذه الحاجة للتضحية والتكافل عبر القرون ، كما ينبئنا بذلك تاريخ كثير من الكوميونات ، دينية كانت أو اشتراكية أو إنسانية . كذلك نرى رغبة العطاء عند أولئك الذين يتبرعون بدمائهم ، وفي كثير من المواقف التي يضحي فيها أشخاص بحياتهم لإنقاذ آخرين . ونرى مظاهر واضحة لرغبة العطاء لدى الناس الذين يعرفون الحب الصادق ، الذي يجب تمييزه عن « الحب الزائف » ، الأنانية المشتركة ، الذي هو في الغالب يجعل الناس أكثر أنانية . أما الحب الصادق فإنه يضاعف

طاقة الحب والعطاء . فالمحب الصادق يحب العالم بأسره في شخص المحبوب(*) .

وبالعكس نصادف عددا غير قليل من الناس ، خصوصا من صغار السن ، غير قادرين على تحمل الأبهة والأنانية اللتين تحيطان بهم في عائلاتهم المرفهة ، ونراهم ـ على خلاف ما يتوقع الكبار الذين يتصورون أن أبناءهم يملكون كل ما يريدون ـ هم متمردين على ما تتسم به حياتهم من عزلة وموات . فالحقيقة هي أنهم لا يملكون كل ما يريدون ، ويريدون أن يملكوا ما ليس لديهم .

ومن الأمثلة الشهيرة على مثل هؤلاء الناس ، والتي حدثنا عنها التاريخ ، أبناء وبنات الأغنياء في الإمبراطورية الرومانية الذين اعتنقوا ديانة المحبة والفقر . وبوذا مثل آخر . كان أميرا لديه كل ما يمكن أن يريد من الملذات وأسباب الرفاهية ، ولكنه اكتشف أن التملّك والاستهلاك لا يتسببان إلا في التعاسة والآلام . ومن الأمثلة الأقرب إلى زماننا (في النصف الثاني من القرن التاسع عشر) أبناء وبنات الطبقة العليا في روسيا القيصرية غير الذين رأوا أنهم أصبحوا غير قادرين على تحمل حياة الكسل والبلادة وتفشي المظالم التي ولدوا فيها . وقد ترك هؤلاء الشباب عائلاتهم ، وانضموا إلى الفلاحين الفقراء

(*) من بين أهم المراجع التي تساعد على فهم الدافع الإنساني للعطاء والمشاركة مؤلف كلاسيكي كتبه ، عام ١٩٠٢ ، ب . أ . كروبوتكين بعنوان : المساعدة المتبادلة ـ كعامل ضروري في التربية .
(Mutual Aid: A Factor of Education , (1902))
وهناك مرجعان آخران مهمان هما : رابطة الإهداء : من الدم البشري للسياسة الاجتماعية ـ والمؤلف هو ريتشارد تيتموس (Richard Titmuss- Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy) .
(وفيه يتحدث عن مظاهر رغبة الناس في العطاء ، ويبرز كيف أن نظامنا الاقتصادي يمنع الناس من الممارسة الحرة لحقهم في العطاء) . وأخيرا هناك مجموعة المقالات التي جمعها وشارك فيها إدموندس . فيلبس في كتاب بعنوان : الغيرية والأخلاق والنظرية الاقتصادية . (Edmund S. Phelps, ed.)
(Altrvism, Morality and Economic Theory.)

وعاشوا معهم ، وساعدوا على إرساء أحد أسس النضال الثوري في روسيا .

وفي أيامنا هذه نشهد ظاهرة مشابهة بين أبناء وبنات الفئات الميسورة في الولايات المتحدة وألمانيا الذين يشعرون بأن الحياة في محيطهم المنزلي المرّفه مملة وخالية من المعنى ، ويرون أيضا أن عدم اكتراث العالم وقسوته تجاه الفقراء ، مع الاندفاع نحو حرب نووية إرضاء لشهوات أنانية وفردية للتسلط - أمور لا تحتمل . وهكذا يخرجون على بيئتهم ويبتعدون عن محيطهم العائلي باحثين عن أسلوب جديد للحياة ، ولكن شيئا ما لا يخفف سخطهم لأن كل محاولة بناءة ومخلصة تخلق في وجهها السبل . وكثير منهم كان - في الأصل - من أكثر أبناء الجيل الناشىء مثالية وحساسية . ولكن بسبب انغلاق الفرص أمامهم ، ومع عدم وجود خبرة كافية ، ولا توجد حكمة سياسية ، ولا تقاليد ولا نضوج ، فإنهم سرعان ما يصلون إلى اليأس والتهور ، وتعميهم نرجسيتهم فيبالغون في تقدير قدراتهم ويندفعون إلى محاولة تحقيق المستحيل باستخدام العنف ، ونراهم يكونون ما يسمونه جماعات ثورية ، حيث يتخيلون أنهم يستطيعون إنقاذ العالم بارتكاب بعض من أعمال الإرهاب والتدمير ، غير مبصرين أنهم - بذلك - يساهمون في تغذية الاتجاه العام للعنف والهمجية . لقد فقدوا القدرة على الحب واستعاضوا عنه بالرغبة في التضحية بحياتهم (غالبا ما تكون التضحية بالذات هي الحل بالنسبة للأشخاص الذين يتوقون للحب ، ولكنهم فقدوا القدرة عليه ، وأصبحوا يرون في التضحية بحياتهم ممارسة للحب في أعلى درجاته) ، ولكن هؤلاء الشباب المندفعين للتضحية بالذات يختلفون اختلافا تاما عن شهداء المحبة الذين يرغبون في الحياة لأنهم يحبون الحياة ، ولا يتقبلون الموت إلا إذا أجبروا على ذلك لكي لا يخونوا أنفسهم . إن شباب اليوم الذين يندفعون للتضحية بأنفسهم هم موضع الاتهام ولكنهم - من جهة أخرى - يضعون نظامنا الاجتماعي موضع الاتهام أيضا ، حيث جعل هذا النظام بعضا من أفضل شبابنا في حالة من اليأس والعزلة ، ولم يدع لهم سبيلا للخروج من اليأس إلا الاندفاع في طريق التعصب والتدمير .

إن الرغبة الإنسانية في التوحد مع الآخرين متأصلة بجذورها في شرط الوجود المميز للجنس البشري ، وهي من أقوى دوافع السلوك الإنساني . لقد فقدنا ـ ككائنات بشرية تجمع بين حد أدنى من الاستجابة لحكم الغريزة وحد أقصى لاستخدام العقل ـ توحدنا الأصلي مع الطبيعة . ولكيلا نشعر بالعزلة التامة ، وهي التي يمكن أن تدفعنا ـ حقيقة ـ إلى الجنون ، فإننا بحاجة إلى توحد جديد مع الطبيعة ، ومع إخواننا في البشرية . وهذه الحاجة للتوحد مع الآخرين نمارسها بأساليب عديدة في علاقة الحنان مع الأم ، ومع الإله المعبود ، ومع الدين ، ومع القبيلة والأمة والطبقة الاجتماعية ، والإخوان والزملاء ، وأعضاء المنظمة المهنية . وطبيعي أن تتواكب هذه العلاقات ، بعضها أو كلها ، وكثيرا ما تتخذ أشكالا وجدانية جامحة ، كما يحدث بين أفراد بعض الطوائف الدينية ، أو بين أفراد تجمع غوغائي من القتلة المتعصبين ، أو في انفجار هستيري للمشاعر عند اندلاع الحرب . وعلى سبيل المثال شهد اندلاع الحرب العالمية الأولى واحدا من أعنف تجليات هذا الجموح الوجداني الموحد . فقد حدث فجأة ، بين يوم وليلة ، أن نبذ الناس قناعات العمر بالاشتراكية ، والحياة في سلام ، ومعاداة الروح العسكرية ، ونبذ العلماء مادرجوا عليه طيلة حياتهم من روح البحث الموضوعي والحيدة والتفكير النقدي ، لكي ينخرط الجميع في الـ « نحن » العظمى .

تتجلى الرغبة في التوحد مع الآخرين في أدنى أنواع السلوك كما تتجلى في أسماها ، تتجلى في الأعمال التخريبية والسادية كما تتجلى في أشكال التضامن والتكافل القائمة على مثل عليا وقناعات مشتركة . وهي السبب الأساسي للرغبة في التكيف . فالكائنات البشرية تخشى أن تكون كائنات منبوذة خشية الموت . ولكل مجتمع موقف حاسم من اختياره لأشكال التضامن والتوحد التي ينتقيها وينشىء أعضاءه عليها ، ويدعمها في ظل ظروف بنيانه الاقتصادي الاجتماعي المعين .

ويبدو أن هذه الاعتبارات تدل على وجود الاتجاهين في الكائنات البشرية :

الاتجاه الأول للتملّك والاقتناء ، وهو الذي ترجع قوته ، في التحليل النهائي ، إلى العامل البيولوجي للرغبة في البقاء . والاتجاه الثاني هو للكينونة ، أي للعطاء والمشاركة والتضحية ، وترجع قوته للشروط الخاصة بالوجود الإنساني ، وحاجة الإنسان الطبيعية للتغلب على عزلته بالتوحد مع الآخرين . وتحدد قيم البناء الاجتماعي ومعاييره ، أي الاتجاهين (المتصارعين في داخل كل كائن بشري) تكون له الغلبة . فالحضارات التي تشجع الجشع والاقتناء ، ومن ثم ترعى النمط التملّكي للوجود ـ لها جذورها في أحد الاستعدادات البشرية ـ والحضارات التي ترعى الكينونة والمشاركة لها جذورها في الاستعداد الآخر . وعلينا أن نختار ونقرر أيا من هذين الاستعدادين هو الذي نريد أن نرعاه وننميه . هذا ، طبعا ، دون إغفال حقيقة أن قرارنا يحدده ، إلى حد كبير ، البناء الاقتصادي الاجتماعي للمجتمع المعين ، وهو الذي يجعلنا أميل إلى هذا الحل أو ذاك .

ومن ملاحظاتي في حقل السلوك الجمعي فإن أفضل رأي كونته هو أن في البشر مجموعتين متقابلتين : تجسد الأولى نموذج الكينونة ، والأخرى نموذج التملّك ، كل في أقصى وأوضح صورة ، ولا تملك لقدرها تغييرا أو تبديلا . غير أن المجموعتين معا لا تشكلان إلا نسبة ضئيلة من المجموع الكلي . أما الأغلبية الساحقة من البشر فإن لديها إمكانية حقيقية في أن تكون هذا النمط أو ذاك . وظروف البيئة هي التي تحدد أي الاتجاهين يغلّب وأيهما يقمع .

وتتناقض هذه الفرضية مع عقيدة شائعة للتحليل النفسي تذهب إلى أن البيئة هي التي تحدث التطورات الجوهرية في سنوات المهد والطفولة المبكرة ، وبعد ذلك تثبت ملامح الشخصية وتكاد لا تقبل التغيير بفعل الأحداث الخارجية ، وقد حظيت هذه النظرية بالقبول لأن الظروف الأساسية لأغلبية الناس خلال الطفولة ، لا تتغير عموما ، وتستمر حياتهم في ظل الوضعية الاجتماعية نفسها . ولكن توجد أمثلة كثيرة تثبت أن تغييرا أساسيا في السلوك يمكن أن يحدثه تغيير حاسم في البيئة ، أي عندما لا تجد الضغوط السلبية ما

يغذيها ، بينما تحظى القوى الإيجابية بالتشجيع والإنماء .

والخلاصة هي أنه ، حين نأخذ في الاعتبار ظروف وجود النوع البشري ، لن تأخذنا الدهشة حين نرى الرغبة في المشاركة والعطاء والتضحية على هذه الدرجة من الندرة والضعف ، وأنها قمعت إلى درجة جعلت الأنانية هي القاعدة السائدة في المجتمعات الصناعية (وفي مجتمعات كثيرة أخرى) ، وجعلت التكافل هو الاستثناء . ولكن المفارقة تكمن في أن هذه الظاهرة نفسها سببها الرغبة في الاتحاد بالآخرين . فالمجتمع القائم على مبادىء الاقتناء والربح والملكية يخلق شخصية اجتماعية محور توجهها هو التملّك . وإذ يصبح نمط التملّك هو السائد فإن أحدا لا يرغب في أن يكون خارجا عليه ، أو أن يتحول إلى شخص منبوذ ، وهكذا ، لكيلا يقع الناس في المحظور ، فإنهم يتكيفون ليصبح مثلهم مثل الأغلبية الذين ليس بينهم وبينها شيء مشترك سوى عداوات متبادلة .

ويترتب على سيادة السلوك الأناني أن قادة مجتمعنا يتصورون استحالة تحريك الناس إلا بإغرائهم بالامتيازات والمنح المادية ، وأنهم لن يستجيبوا لدعوات التكافل والتضحية ، ومن ثم لا تكاد توجه مثل هذه الدعوات إلا في أوقات الحروب ، وتضيع فرص رؤية النتائج المحتملة لمثل هذه الدعوات .

وليس أمامنا طريق آخر سوى إحداث تغيير جذري في البناء الاقتصادي الاجتماعي ، وفي تصورنا للطبيعة البشرية ، وذلك لإثبات أن الرشوة ليست هي الوسيلة الوحيدة (ولا الوسيلة الفضلى) للتأثير في الناس .



الفصل الخامس

مزيد من التأملات في أوجه أخرى من التملك والكينونة

الأمان . . . والخطر

من الأمور المستحبة ، والمغرية فعلا إلى درجة تصعب مقاومتها ، أن يظل الإنسان حيث هو لا يتقدم ، وأن يحجم ، وبتعبير آخر أن يركن إلى ما يملك . لماذا ؟ لأننا نعرف ما نملك ، ونستطيع أن نتعلق به ونشعر في ذلك بالأمن والأمان . فنحن نخاف المجهول ، بل نخاف ما لسنا متأكدين تماما منه ، ومن ثم نحجم عن أن نخطو أي خطوة في اتجاهه . صحيح أن مثل هذه الخطوة ، إذا قدر لنا أن نخطوها ، تبدو غير خطيرة بعد حدوثها ، ولكنها تبدو خطيره جدا قبل الإقدام عليها . ومن هنا كان الخوف منها . لا أمن ولا أمان إلا في الأشياء القديمة المجربة ، أو هكذا تبدو ظواهر الأمور . فكل خطوة جديدة تحمل مخاطر الفشل . وهذا من بين الأسباب التي تجعل الناس يخافون كل هذا الخوف من الحرية(*) .

من الطبيعي أن يختلف القديم المألوف باختلاف مراحل الحياة . ففي الطفولة لا يملك الإنسان إلا جسده وثدي أمه (وفي اللحظات الأولى لا يكاد يميز أحدهما من الآخر) . وبعد ذلك يبدأ في التوجه إلى العالم من حوله ويشرع في عملية أخذ مكان فيه . وتكون البداية بالرغبة في امتلاك أشياء : ملكية الأم ، والأب ، والأخوات والأخوة ، واللُّعبَ . وفي أوقات لاحقة يشرع في تحصيل المعلومات ، ثم الحصول على وظيفة ، ومكانة اجتماعية ، وزوج ، وأطفال ، وأخيرا يشرع في امتلاك شيء من مقتنيات ما بعد الحياة ، وذلك بامتلاك قبر ، وبوليصة تأمين على الحياة ، وكتابة الوصية الأخيرة .

(*) هذا هو الموضوع الأساسي الذي تحدثت عنه في كتابي « الهروب من الحرية » .

ولكن على الرغم من الأمان الذي يشعر به الناس في الملكية والتملّك إلا أنهم يعجبون بأولئك الذين يستطيعون أن يبصروا رؤ يا جديدة ، ويشقوا طريقا جديدا ، وتكون لديهم شجاعة الإقدام . وقد عبرت الديانات والأساطير القديمة عن هذا النمط تعبيرا رمزيا بشخصية البطل . فالأبطال هم أولئك الذين كانت لديهم الشجاعة لترك ما يملكون ـ الأرض والأسرة والمقتنيات ـ والخروج ، لا بغير خوف ، ولكن بغير استسلام لمخاوفهم[1] . ففي العقيدة البوذية ، البطل هو بوذا نفسه ، الذي ترك كل ما كان يملك ، وترك كل اليقين الذي احتوته الديانة الهندوكية ، وترك منصبه ومكانته وأسرته ، وخرج يسعى من أجل حياة بلا قيود . كذلك كان إبراهيم وموسى بطلين في الديانة اليهودية . أما البطل في الديانة المسيحية فهو السيد المسيح الذي لم يكن يملك شيئا ، وكان هو نفسه لا شيء في نظر العالم ، ومع ذلك كانت أعماله مآثر نابعة من امتلائه بالمحبة لكل البشر . وكان لدى الإغريق أبطالهم الدنيويون مثل هرقل وأوديسيوس الذين كانوا يسعون لتحقيق النصر والفخار والفتوحات . ومع ذلك كان هؤلاء الأبطال يشبهون الأبطال الروحانيين في الإقدام وعدم التهيب من المخاطر والمهالك التي ترصدهم . كذلك أبطال القصص الخيالية والحكايات الخرافية معرضون عن المقتنيات تاركوها ، مقدمون مقتحمون ، غير خائفين من المجهول .

ونحن نعجب بهؤلاء الأبطال لأننا نشعر شعورا عميقا بالرغبة في أن يكون سبيلهم في الحياة هو سبيلنا ـ لو استطعنا ـ ولكن لأننا نخاف فإننا نعتقد بأننا لا نستطيع أن ننهج نهجهم ، وأنه لا يستطيع ذلك سوى الأبطال . ويصبح الأبطال آلهة معبودة ، حيث ننقل إليهم كل قدراتنا على الحركة والإقدام ونظل خاملين في أماكننا ـ لأننا لسنا أبطالا ـ .

ربما يتضمن حديثنا هذا نوعا من المفارقة وهي أنه بينما يكون من المرغوب فيه

(١) مثل هجرة النبي محمد عليه الصلاة والسلام (المراجع) .

أن يكون الإنسان بطلا ، إلا أنه لكي يكون كذلك فلابد من أن يكون عبيطا ، وألا يكون واعيا بمصلحة نفسه . وليس أبعد عن الحقيقة من هذا التصور . صحيح أن الشخص الحذر ، الاقتنائي ، يشعر بالأمان . غير أنه بالضرورة يعيش في خطر كبير ، فهو يعتمد في وجوده على ما يملك من مال ومكانة وحيثية ، أي على شيء خارجه . فما الذي يبقى منه إن هو فقد ما يملك ؟ ذلك أن كل ما يملكه الإنسان أو يقتنيه يمكن أن يفقده . وغني عن الذكر أن الشخص إذا فقد ممتلكاته فإنه يفقد أيضا مكانته وأصدقاءه ، كذلك يمكن في أي لحظة ، طال الزمن أو قصر ، أن يفقد حياته ذاتها .

إذا كنت أنا هو ما أملك ، ثم فقدت ما أملك ، فمن أكون ؟ لن يبقى سوى شاهد مهزوم ، متضائل ، مثير للشفقة . . . شاهد على أسلوب حياة خاطىء . فحيث إني يمكن أن أفقد ما أملك فأنا بالضرورة في قلق وخوف دائمين من إمكان حدوث هذا . أنا في خوف من اللصوص ، والتقلبات الاقتصادية ، والثورات والأمراض والموت . كذلك أنا في خوف من الحب والحرية والتطور والتغير ، وفي خوف من المجهول . هكذا أنا دائما في خوف وقلق ، أعاني من أمراض الذعر والوسوسة المزمنة ، ليس فقط من فقدان الصحة ، وإنما من فقدان أي شيء آخر أملكه . هكذا أتحول إلى كائن مشغول بالدفاع عن نفسه ، موسوس ، وحيد ، تتملكني الحاجة لامتلاك مزيد من الأشياء التي أنشد فيها مزيدا من الحماية . وقد وصف هنريك إبسن في مسرحيته بيرجنت (Peer Gynt) مثل هذه الشخصية المتمحورة حول ذاتها وصفا بديعا . فالبطل ليس في داخله مكان إلا لنفسه . وفي حالة من حالات ذاتيته المفرطة يعتقد أنه ليس ذاته إلا أنه حزمة من الرغبات والشهوات ، ولكنه في نهاية حياته يتبين أنه فشل في أن يكون هو ذاته بسبب البناء التملكي لوجوده ، وأنه لم يكن إلا مثل ثمرة بلا نواة ، إنسان غير مكتمل التكوين ، لم يكن هو ذاته أبدا .

أما في أسلوب الكينونة فلا وجود للإحساس بالقلق وانعدام الأمان الناشئين

عن خطر فقدان الممتلكات . فإن كنت أنا من أكون ولست ما أملك فلا يوجد من يستطيع أن يسلبني أمني ، أو ينال من إحساسي بتكامل شخصيتي وتماسكها . ذلك أن مركزي موجود في داخل نفسي ، وقدرتي على الوجود وعلى التعبير عن جوهر طاقاتي هما جزء لا يتجزأ من بناء شخصيتي ، ولا تتوقف على أحد أو شيء سواي . وغني عن الذكر ، طبعا ، أن هذا الكلام يصدق على الحياة في صيرورتها العادية ، لا على الظروف التي يتعرض فيها الإنسان لمعوقات قاهرة ، مثل التعذيب أو المرض المعجز .

وبينما التملّك يتناقص بالاستخدام تتعاظم الكينونة بالممارسة . فالعقل والحب ، والخلق الفني والثقافي ، وكل القدرات الجوهرية ، تنمو وتتعاظم باطراد بمزيد من التعبير عنها . وما يوهب منها لا يضيع ، بينما ما يحبس هو الضائع . وإن كنت من أهل الكينونة فإن الخطر الوحيد على أمني وأماني لا يأتي إلا من داخلي ، من نقص يصيب إيماني بالحياة وبطاقتي المنتجة ، ومما قد يصيبني من كسل داخلي ، ومن تطلع الآخرين حولي كي يحملوا عني شؤ ون حياتي . غير أن هذه المخاطر ليست من طبيعة نمط الكينونة بمثل ما رأينا من خطر فقدان الممتلكات في نمط التملك .

التكافل . . . والتنافر

إن تجربة الحب والود والاستمتاع بشيء دون رغبة في امتلاكه هي ما كان يقصده سوزوكي عندما كان يناقش التباين بين الشاعر الإنجليزي والشاعر الياباني (انظر الفصل الأول) . والحق أنه ليس من السهل على الإنسان الغربي الحديث أن يفصل بين المتعة والتملّك ، وإن يكن ذلك ليس غريبا تماما عنا ، غير أن مثّل الزهرة الذي تحدث عنه سوزوكي لا ينطبق إذا كانت نظرات المتجول قد وقعت ، لا على زهرة ، وإنما على جبل ، أو على مرعى ، أو على شيء يستحيل حمله وأخذه بعيدا . ومن المؤكد أن كثيرا من الناس ، وربما أغلبيتهم ، لا يرون الجبل إلا بنظرة سطحية عابرة ، فهم يرغبون ، بدلا من

رؤ يته حقيقة ، أن يعرفوا اسمه وارتفاعه ، أو ربما يرغبون في تسلقه ـ وهي كلها أشكال من الرغبة في امتلاك شيء منه . ولكن يظل البعض قادرا على رؤ يته والاستمتاع به حقيقة . وهذا الكلام نفسه يمكن أن يقال عن الأعمال الموسيقية ، أي أن شراء تسجيل لعمل موسيقي محبوب يمكن أن يكون مجرد سعي لامتلاك العمل . وربما كانت أغلبية الناس الذين يستمتعون بالفن ليسوا في الحقيقة إلا مجرد مستهلكين له. ولكن ربما مازالت توجد أقلية قادرة على التجاوب مع الفن والموسيقا بفرحة أصيلة ، مبرأة من حافز الامتلاك .

ويستطيع المرء أحيانا أن يقرأ التجاوب الإنساني على تعبيرات الوجوه . وقد رأيت أخيرا فيلما تلفازيا يقدم عروضا مدهشة يقوم بها البهلوانات والمهرجون في سيرك صيني ، وفي الأثناء كانت الكاميرا تدور عدستها على وجوه النظارة وتصور تجاوب أفراد من الجمهور ، ورأيت أغلبية الوجوه تشرق وتعود إلى الحياة ، وتصبح جميلة في تجاوبها مع العرض المليء بالحيوية والرشاقة . ولم يظل على جموده وبروده إلا أقلية .

ومن الأمثلة الأخرى للاستمتاع بغير رغبة في التملّك ما يمكن رؤ يته بسهولة من تجاوب مع الأطفال الصغار . وفي هذا المثل أيضا يجب أن نحذر من سلوك خداع الذات ، حيث يطيب لنا أن نرى أنفسنا في دور المحبين للأطفال . ومع ذلك فأنا أعتقد أن التجاوب الأصيل والحي مع الأطفال ليس نادر الحدوث . وربما يعود هذا ـ جزئيا ـ إلى أن مشاعر أغلبية الناس تجاه الأطفال ، على خلاف مشاعرهم تجاه البالغين والمراهقين ، لاتعكرها أي مخاوف ، ومن ثم يشعرون بحرية التجاوب معهم بحب خالص ، وهو أمر يستعصي علينا إن وقف الخوف في طريقنا .

وأكثر الأمثلة علاقة بموضوع الاستمتاع المبرأ من الرغبة الجامحة في الامتلاك يمكن أن نجده في مجال العلاقات بين الأشخاص . يمكن أن يستمتع رجل وامرأة ، كل منهما بالآخر ، على أسس كثيرة . فكل طرف يمكن أن يعجب بمواقف الطرف الآخر ، أو بذوقه ، أو بأفكاره ، أو حتى بشخصيته كلها . ومع

ذلك فهذه المتعة لا تفضي إلى رغبة في التملّك الجنسي إلا عند هؤلاء الذين يستبد بهم حافز امتلاك ما يحبون . أما أولئك الذين ينتمون إلى توجه الكينونة فإن الشخص الآخر يمكن أن يكون ممتعا ، بل وجذابا بكل معنى ، ولكن دون أن توجد تلك الرغبة الجامحة في اقتطافه للاستمتاع به (وذلك باستعارتنا لتعبير تينسون في قصيدته) .

والأشخاص الذين يستبد بهم حافز الامتلاك يريدون أن يملكوا الأشخاص الذين يحبونهم . ويمكن أن نلاحظ ذلك في العلاقات بين الآباء والأمهات وأطفالهم ، وبين المدرسين وتلاميذهم ، وبين الأصدقاء ، حيث لا يكتفي كل طرف بالاستمتاع البسيط بالطرف الآخر ، وإنما يرغب في امتلاكه لنفسه . ومن ثم تكون الغيرة ممن يريد أن ينازعه الملكية . كل طرف يتشبث بمن يحب كما يتشبث بحار يغرق بلوح خشب ليحفظ بقاءه . وعموما فإن العلاقات التي يسودها نمط التملّك تكون ثقيلة مرهقة ، ومشحونة بالغيرة والصراعات .

بصفة عامة : العوامل الأساسية التي تحكم هذا النوع من العلاقات هي المنافسة والتنافر والخوف . وينبع عامل التنافر والعداء من الطبيعة التملّكية للعلاقة . لأنه إذا كان التملّك هو أساس الإحساس بالهوية ، لأني لست إلا ما أملك ، فإن هذا لابد من أن يفضي إلى الرغبة في أن أملك الكثير ، وأن أستزيد إلى غير حدود . أي أن الشراهة والجشع هما النتيجة الطبيعية للتوجه التملّكي . ويمكن أن يتخذ الجشع أشكالا مختلفة منها : جشع البخيل ، وجشع التاجر الباحث عن مزيد من الأرباح ، وكذا جشع زير النساء ، وجشع صائدة الرجال . وأيا كان الشيء الذي يسيل له اللعاب فإن الجشع لا يشبع أبدا . إن الجوع الذي من هذا النوع يختلف عن الجوع الفسيولوجي الذي له حد من الاكتفاء تحدده الحالة الفسيولوجية للجسم . أما الجشع الروحي ـ وفي رأينا أن كل جشع هو جشع روحي ، حتى لو كان المصاب به يسعى إلى إشباعه عن طريق البدن ـ فهذا ليس له حد للاكتفاء لأن أي محاولة مادية لإشباعه لا تستطيع أن تملأ الفراغ الداخلي في النفس البشرية ، ولا أن تخفف أحاسيس

الملل والوحدة والاكتئاب التي هي أصل الداء . وأكثر من هذا ، لما كان كل ما يملك المرء يمكن أن يؤخذ منه بشكل أو بآخر فلابد من أن يسعى للمزيد لكي يدعم وجوده في مواجهة هذا الخطر . وحيث إن هذه رغبة تستبد بالجميع فلابد من أن يخاف كل شخص من الآخرين حتى من أقرب الناس إليه . ولكيلا يصبح المرء ضحية للعدوان فلابد من أن يسعى هو نفسه للقوة ، ويصبح عدوانيا ، كذلك لما كان من المستحيل أن يكفي الإنتاج ، مهما بلغ حجمه ، الرغبات المتعاظمة إلى غير حدود ، فلابد من أن تسود المنافسة والعداء بين الأفراد المتصارعين من أجل الاستحواذ على الأكثر دائما . ولن يتوقف الصراع حتى لو أمكن الوصول إلى الوفرة المطلقة ، فسيوجد دائما أناس يملكون قدرا أقل من الصحة البدنية ، والجاذبية والموهبة والكفاءة ، ولن يكفوا عن الإحساس بالمرارة ، وعن أولئك الذين يملكون أكثر .

وما قيل عن العلاقات بين الأفراد ينطبق على العلاقات بين الأمم . فكما أن التوجه التملّكي يولّد الجشع ويفضي إلى العداء والصراع بين الأفراد ، كذلك الحال بين الأمم . فطالما تتكون الأمم من أناس حافزهم الأساسي هو التملّك والجشع فإن الأمم لا تملك إلا التوجه للحرب فيما بينها . فكل أمة تنفس على الأمة الأخرى ما تملك ، وتحاول أن تنتزعه منها بالحرب ، أو بالضغوط الاقتصادية ، أو بالتهديد أو الابتزاز ، وتستخدم هذه الأساليب ضد الدول الضعيفة خاصة ، وتتشكل تحالفات للنيل من الدولة المستهدفة بالقوة . ولا تتردد أي دولة تتوسم في نفسها التفوق عن شن الحرب ، لا لأنها تعاني اقتصاديا وإنما لأن الرغبة في تحقيق الفتوحات وامتلاك المزيد مغروسة غرسا عميقا في الشخصية الاجتماعية .

طبعا وجدت أوقات سلام ، ولكن يجب أن نميز بين السلام الدائم والسلام كظاهرة عارضة ، كمهلة لاستجماع القوة وإعادة بناء الصناعة والجيش . بعبارة أخرى يجب أن نميز بين السلام كحالة دائمة للانسجام والتوافق بين

الأمم ، وبين السلام الذي لا يزيد في جوهره عن مجرد هدنة . ولم يعرف القرنان التاسع عشر والعشرون إلا فترات هدنة ، أما السمه العادية فهي وجود حالة حرب مزمنة بين القوى الأساسية على مسرح التاريخ . والحق أن السلام ، كحالة دائمة لعلاقات انسجام وتوافق بين الأمم ، لن يحدث إلا إذا انتهى البناء التملّكي للمجتمع الإنساني وللشخصية الإنسانية وحل محله بناء قائم على الكينونة . أما الفكرة القائلة بإمكان بناء السلام في ظل التشجيع على السعي للتملّك والمكاسب فهي ليست إلا وهما ، وهو وهم خطير لأنه يخفي عن الناس حقيقة أنهم مواجهون باختيار حاسم : إما أن يغيروا بناء شخصيتهم وإما أن تظل الحرب هي الحالة الدائمة . وحتى الآن كان اختيار القادة والزعماء ، ولا يزال، هو الحرب ، وتبعهم الناس في ذلك . أما اليوم وغدا ، ومع التعاظم المروّع في القدرة التدميرية للأسلحة الحديثة ، لم يعد البديل من السلام هو الحرب ، وإنما هو الانتحار المتبادل .

وما قيل عن الحرب بين الدول يصدق على الحرب بين الطبقات . وقد وجدت دائما الحرب بين الطبقات ، خصوصا بين المستغِلين والمستغَلّين في المجتمعات القائمة على مبدأ الجشع . أمّا في المجتمعات التي لم تشهد استغلالا ، حيث لم تنشأ الحاجة ولم توجد إمكانية لذلك ، فلم يكن ثمة حرب طبقية . ولكن وجود الطبقات حتمي حيث يسود النمط التملّكي ، حتى في أغنى المجتمعات . فكما سبق أن بينا لا يمكن أن يكفي أعظم قدر من الإنتاج لإشباع الاحتياجات المتعاظمة بغير حدود ، حيث كل فرد تتملّكه الرغبة الجامحة في أن يملك أكثر مما يملك أقرب الناس إليه ، ويسعى الأقوياء ـ حتما ـ إلى الحصول على وضعية متميزة ، واستغلال من هم دونهم ، سواء بالعنف أو بالأغراء ، وسيحاول المضطهدون ـ من جانبهم ـ الإطاحة بحكامهم . . . وهكذا . وربما يتخذ الصراع الطبقي أشكالا أقل عنفا ، ولكن يستحيل أن ينتهي طالما ظل الجشع يسيطر على القلوب . وفكرة مجتمع لاطبقي فيما يسمونه العالم الاشتراكي الذي تتملكه هو الآخر روح الجشع لا تقل خداعا ،

وخطورة ، عن فكرة سلام دائم بين أمم تتملّكها روح الجشع .

في نمط الكينونة ، لا يكون التملّك الخاص (أو الملكية الخاصة) إلا أهمية وجدانية ضئيلة ، حيث لا تنشأ الحاجة لامتلاك شيء لكي أستمتع به ، أو حتى لكي أستعمله وأستفيد منه . ففي نمط الكينونة يمكن لأكثر من شخص ، وفي الحقيقة يمكن لملايين الناس أن يشتركوا في الاستمتاع بالشيء نفسه ، حيث لا توجد حاجة ، كما لا يرغب أحد في امتلاكه كشرط للاستمتاع به ، ولا يعني هذا منع وقوع صراع فحسب ، وإنما يعني أيضا خلق أسمى شكل من أشكال السعادة الإنسانية ، ألا وهو المتعة المشتركة . فليس أقدر على توحيد البشر (دون النيل من ذاتيتهم) من المشاركة في الإعجاب بشخص أو محبته ، أو المشاركة في الاقتناع بفكرة ، أو في الطرب لأغنية أو لقطعة موسيقية ، أو الإعجاب بصورة أو رمز ، أو المشاركة في أداء الشعائر ، أو الإحساس المشترك بالأسى والحزن . إن متعة المشاركة هي التي تحتفظ بالحيوية في العلاقات بين اثنين ، وهي الأساس الذي قامت عليه كل الديانات ، وجميع الحركات السياسية والفلسفية الكبرى . وغني عن القول إن هذا الكلام يصدق طالما ظل الإعجاب حقيقيا، وبقدر ما تكون المحبة صادقة . ولكن عندما تصاب تلك الحركات بالتحجر والجمود ، حيث البيروقراطية تحكم وتسيّر البشر بمزيج من الإيحاء والتهديد ، فإن المشاركة تكف عن أن تكون مشاركة في المشاعر والمعاناة والمتعة ، وتتحول إلى مشاركة في الأشياء .

وبينما جعلت الطبيعة من الفعل الجنسي نمطا ، وربما رمزا للمتعة المشتركة ، فإن الواقع العملي يشهد بأنه ليس بالضرورة كذلك . فغالبا ما يكون الطرفان من النرجسية وحب الذات إلى الحد الذي يجعلنا لا بصدد متعة مشتركة ، وإنما هي في أحسن الأحوال متعتان منفصلتان متزامنتان .

وتقدم الطبيعة مثلا آخر أكثر وضوحا ، وهو عملية انتصاب الذكر ، وتلك عملية وظيفية تماما . فالرجل لا يملك الانتصاب كشيء ولا كسمة دائمة (وإن كنا لا ندري كم من الرجال يرغب في امتلاك ذلك) . فالذكر يكون في حالة

انتصاب طالما بقي الرجل مستثارا ، أي طالما هو راغب في الشخص الذي استثاره . وإذا حدث ، لأي سبب ، أن تبددت هذه الاستثارة فإن الرجل يصبح لا يملك شيئا . والانتصاب يختلف عن كل أشكال السلوك الأخرى في أنه لا يمكن أن يكون مصطنعا . وقد علق جورج جروديك (George Groddek) (وهو من أكثر المحللين النفسيين عمقا ، وإن لم يكن معروفا إلا للخاصة) علق على ذلك بقوله : إن الرجل ، مهما كان ، ليس رجلا إلا لمدة دقائق قليلة ، أما في معظم الوقت فهو ليس إلا صبيا صغيرا . وطبيعي أن جروديك لم يقصد أن الرجل يصبح بكل كيانه صبيا ، وإنما يتحول منه فقط ذلك الجانب الذي هو ـ بالنسبة لكثير من الرجال ـ إثبات رجولتهم . (انظر في هذا الموضوع الورقة التي كتبتها عام ١٩٤٣حول « الجنس والشخصية ») .

الفرحـــة . . . واللـــــذة

من تعاليم المعلم إيكهارت (Eckhart) أن النشاط يفضي إلى الفرحة . والقارىء في العصر الحديث أميل إلى ألا يلتفت باهتمام إلى كلمة الفرحة ، وأن يفهمها كما لو كان إيكهارت يقصد بها اللذة . غير أن التمييز بين الفرحة واللذة ضروري ، خصوصا ونحن في معرض التمييز بين أسلوب الكينونة وأسلوب التملّك . والحق أنه ليس من السهل أن نقدر الفارق بينهما ، خصوصا ونحن في عالم لا يكاد يعرف إلا اللذة بلا فرحة .

ماذا تعني اللذة ؟

على الرغم من أن للكلمة استخدامات مختلفة إلا أن أفضل تعريف لها ، بالمفهوم الشائع ، هو أنها إشباع لرغبة على نحو لا يتطلب نشاطا (بمعنى حيوية) . ويمكن أن يكون الإحساس باللذة مكثفا ، مثل لذة إحراز نصر اجتماعي ، أو الحصول على مزيد من الربح ، أو كسب ورقة يانصيب ، أو قد تكون هي اللذة الجنسية المألوفة ، أو الأكل حتى الامتلاء ، أو كسب في سباق ، أو نشوة الشراب ، أو غشية المخدرات ، أو ربما تكون لذة إشباع نزوع سادي ،

أو إرضاء لشهوة القتل ، أو تمزيق أوصال الكائنات الحية .

من الطبيعي أنه لكي يحصل بعض الناس على ثروة أو شهرة فإن ذلك يتطلب قدرا كبيرا من النشاط ، ولكنه نشاط بمعنى الانشغال ، وليس بمعنى أن يولد الإنسان ميلادا داخليا جديدا . ربما يشعر أمثال هؤلاء حين يحققون أهدافهم ، بدرجة عالية من الإثارة أو الزهو ، بل ربما يشعرون أنهم وصلوا إلى ذروة المشاعر . ولكن أي ذروة تلك ؟ ربما تكون ذروة الإثارة والزهو أو ذروة النشوة والتيه . ولكن تلك الحال ، وإن تكن ذروة لمشاعر إنسانية إلا أنها مشاعر مرضية ، طالما هي لا تفضي إلى علاج جوهري للحالة الإنسانية . فهي مشاعر لا تفضي إلى مزيد من تعاظم قوة الذات الإنسانية وتنميتها ، وإنما هي - على العكس - تؤدي إلى العجز والشلل الإنساني . إن متع أصحاب مذهب اللذة الراديكالي هؤلاء واغترافهم لمزيد من الشهوات والملذات ، التي يوفرها لهم المجتمع المعاصر ، لا تولّد إلا درجات متفاوتة من الإثارة ، ولكنها لا تولّد أبدا فرحة في القلب . والحق أن افتقاد فرحة القلب هو الذي يدفعهم بالضرورة إلى البحث الدائم عن المزيد والجديد من اللذات المثيرة .

إن الفرحة شعور مصاحب للنشاط الإنساني المثمر . فهي ليست تجربة لحظة من لحظات الذروة ، تندفع صاعدة لتهبط فجأة ، ولكنها أقرب إلى حالة وجود متصل على ربوة رحبة . . . حالة شعورية تصاحب التعبير المثمر عن جوهر القدرات الإنسانية للإنسان . إن الفرحة ليست شرارة نشوة تشتعل في لحظة ، وإنما هي وهج مصاحب لكينونة الإنسان .

لا تفضي اللذة والإثارة ، بعد الوصول إلى ما يسمى الذروة ، إلا إلى الحزن . لقد حدثت الإثارة ، ولكن القلب لم يكبر ، ولا الطاقات الداخلية تعاظمت . لقد بذل الشخص محاولة للفكاك من أسر الملل الناجم عن النشاط غير المثمر ، واستقطب في لحظة كل طاقاته باستثناء العقل والحب . لقد حاول أن يتفوق على إنسانيته (أن يكون سوبرمان) ، ولكن دون أن يكون إنسانا . وتدل الظواهر على أنه وصل إلى لحظة النصر . . . ولكن النصر سرعان ما يعقبه

حزن عميق لأنه لم يحدث أي تغيير في داخله . ويعبر المثل القائل : « بعد الجماع يشعر الإنسان بالحزن » ـ يعبر عن هذه الظاهرة فيما يتعلق بالعملية الجنسية حين تكون بغير حب ، وهي تجربة من تجارب الذروة ، تصل فيها اللذة والإثارة إلى أقصاها ، وعند الإنتهاء يحل الإحساس بخيبة الأمل . فالإنسان لا يعرف فرحة اللقاء الجنسي إلا إذا كانت ألفة الأبدان هي ألفة الحب .

ومن ثم ، فمن طبائع الأمور أن تلعب الفرحة دورا جوهريا في العقائد الدينية والفلسفية التي تنادي بأن هدف الحياة هو الكينونة . فالبوذية ، بينما ترفض فكرة اللذة ، تأخذ بفكرة النرفانا ، وهي حالة من الفرحة الروحية تتجلى في الصور والقصص المكتوبة عن موت بوذا (وأنامدينلـ د. ت . سوزوكي (D.T.Suzuki) بلفت نظري إلى هذه الفكرة المعبر عنها في صورة شهيرة لموت بوذا) .

كذلك العهد القديم والتعاليم اليهودية اللاحقة ، بينما حذرت من اللذة الناجمة عن إشباع الشهوات ، فإنها ترى الفرحة هي الحالة الوجدانية المصاحبة للكينونة . ففي خاتمة سفر المزامير خمسة عشر مزموراً تكون ترنيمة واحدة رائعة للفرحة ، تبدأ بنوع من الأسى والتهيب لتنتهي بالفرحة والسرور .

وهناك حركة الحاسيدية (Hasidic Movement) التي أخذت عبارة من المزامير شعارا لها ، هي « اخدم الرب بفرح » ، وقد تمكنت هذه الحركة من خلق أسلوب للحياة ، الفرحة فيها عنصر أساسي واعتبرت الحزن والكآبة من الأخطاء الروحية ، إن لم تكن خطيئة مؤكدة .

وفي تطور العقيدة المسيحية يدل الاسم الذي أطلق على الأناجيل وهو « الأنباء السارة » على المكانة الأساسية التي اختصت بها الفرحة والسرور . وفي العهد الجديد ، الفرحة هي ثمرة نبذ التملّك ، بينما الكآبة هي السمة المميزة لمن يتشبث بالمقتنيات .

وفي نظامه الإنساني الأخلاقي يعطي سبينوزا للفرحة مكانا ساميا حيث

يقول : « الفرحة هي سبيل الإنسان من حالة أدنى إلى حالة أعلى من الكمال ، أما الكآبة فهي سبيله من حالة أعلى إلى حالة أدنى» - (سبينوزا - الأخلاق - تعريفات ٢ ، ٣ . قائمة المراجع) .

ولا يمكن الإحاطة بالمعنى الكامل لعبارة سبينوزا هذه إلا بوضعها في الإطار الشامل لنظامه الفكري ، حيث يذهب هذا الفيلسوف إلى أننا ، كيلا نضمحل ونتعفن ، يجب أن نسعى للاقتراب من نموذج الطبيعة البشرية ، أي يجب أن نكون كأفضل ما نستطيع حرية وعقلانية وحيوية ونشاطا ، يجب أن نكون على أفضل حال ، بمعنى حال الصلاح والخير الكامنة في طبيعتنا . ويفهم سبينوزا الخير على أنه كل ما نحن على ثقة من أنه يقربنا من نموذج الطبيعة البشرية الذي نضعه نصب أعيننا ، ويرى أن الشر هو على العكس ، كل ما نحن على ثقة من أنه يعوقنا عن الوصول إلى هذا النموذج (الأخلاق ٤ ، المقدمة) . والفرحة خير ، والكآبة هي العكس . الفرحة فضيلة والكآبة رذيلة .

الفرحة ، إذا هي التجربة الوجدانية التي نعيشها أثناء نمونا ونضجنا واقترابنا من هدف أن يصبح الإنسان هو نفسه .

الخطيئة . . . والعفو

الخطيئة ، بالمفهوم التقليدي في الفكرين اليهودي والمسيحي ، مطابقة - في الجوهر - لعدم طاعة إرادة الرب . وهذا المعنى واضح في الموقف المشترك من الأصل في الخطيئة الأولى ، وهو خروج آدم عن طاعة الرب . ولم تعتبر هذه الفعلة ، في العقيدة اليهودية ، خطيئة « أصيلة ومتأصلة » ، أورثها آدم لكل ذريته ، كما اعتبرتها كذلك العقيدة المسيحية ، وإنما هي ليست إلا خطيئة أولى ، ليست متوارثة ولا هي موجودة - بالضرورة - في ذرية آدم .

ولكن العنصر المشترك هو أن فكرة عدم طاعة أوامر الرب خطيئة أيا كانت تلك الأوامر . وليس في هذا ما يدعو للدهشة إذا اعتبرنا أن صورة الرب في هذا الجزء من قصة التوراة ذات سلطة صارمة على نسق ملك الملوك المعروفة في

ملوك الشرق . كذلك لا مجال للدهشة إذا اعتبرنا أن الكنيسة كيفت نفسها ، منذ البداية تقريبا ، مع نظام اجتماعي لا يرضى من الأفراد ، من أجل تسيير أموره ، (في إقطاعية الماضي كما في رأسمالية الحاضر) بأقل من الطاعة المطلقة لكل القوانين ، سواء كانت تلك القوانين تراعي مصالحهم ، أو لم تكن كذلك . قد تكون تلك القوانين والأساليب المستخدمة في تطبيقها ذات طابع ليبرالي أو قمعي ، ولكن ذلك الأمر ثانوي بالقياس للقضية الجوهرية ، وهي أن الناس يجب أن يتعلموا الخوف من السلطة ، ليس فقط في شخص الموظفين القائمين على « تنفيذ القانون » بقوة السلاح ، فهذا النوع وحده من الخوف لا يكفي لضمان حسن سير النظام ، وإنما يجب على المواطن أن يغرس هذا الخوف داخله بحيث يصبح مبدءا داخليا هاديا ، يجب أن يعطي المواطن الخروج عن هذه القوانين تسمية أخلاقية دينية ـ هي الخطيئة .

فالناس يحترمون القانون لا بدافع الخوف فحسب ، وإنما أيضا لأنهم يشعرون بالذنب عندما يخرجون عليه . وهذا الشعور لا يمكن التخفف منه إلا بعفو لا تستطيع قوة أن تمنحه إلا السلطة نفسها . وتتلخص شروط هذا العفو في : ندم المذنب على فعلته ، وتوقيع العقوبة عليه ، وبتقبل هذه العقوبة يعود الشخص إلى الخضوع . وهكذا يكون المسلسل : الخطيئة (الخروج عن الطاعة) ـ الشعور بالذنب ـ الخضوع من جديد (العقاب) ـ العفو ، غير أن هذا المسلسل ليس إلا حلقة مغلقة ، طالما أن كل خروج على الطاعة يفضي إلى مزيد من الطاعة . ولا يخرج على هذا الترويع إلا القلة . وبروميثيوس (Prometheus) هو بطل هذه القلة . فعلى الرغم من العقوبة بالغة القسوة التي أنزلها به زيوس (Zeus) ، إلا أن بروميثيوس لم يخضع ، بل هو لم يشعر بالذنب . فقد كان يعرف أن أخذ النار من الآلهة وإعطاءها للبشر لم يكن إلا شفقة بهم . لقد خرج على الطاعة لكنه لم يرتكب إثما . وهكذا حطم المعادلة بين الخروج على الطاعة والذنب ، شأنه في ذلك شأن أبطال البشر من الشهداء .

ولكن المجتمع ليس كله أبطالا . وطالما ظلت الموائد ممدودة للأقلية ، وعلى الأغلبية أن تظل في خدمتها وتظل قانعة ببقايا الموائد ، فلابد من تغذية الشعور بأن أي خروج على الطاعة هو ذنب وإثم . وقد غذت كل من الكنيسة والدولة هذا الشعور ، وعملتا معا لحماية مصالح رجالها . كانت الدولة في حاجة إلى أن تكون للكنيسة أيديولوجية تدمج الإثم في الخروج على الطاعة لكي يكونا شيئا واحدا . كذلك كانت الكنيسة بحاجة إلى رعايا روّضتهم تلك الدولة على الاعتراف بفضيلة الطاعة . واستخدمت المؤسستان الأسرة ، ومهمتها تدريب الطفل على الطاعة ، بدءا من اللحظة الأولى التي تبدر منه إرادة مستقلة (وهي لحظة تأتي عادة ، وعلى أقصى تقدير ، مع تدريبه على كيفية قضاء الحاجة) . يجب تحطيم إرادة الذاتية للطفل من أجل إعداده للقيام بدوره كما يجب - فيما بعد - كمواطن .

إن الذنب ، بالمعنى المألوف دينيا ودنيويا ، لا يفهم إلا في إطار البناء الشمولي للمجتمع ، وهو بناء ينتمي للنموذج التملّكي لوجودنا ، حيث مركزنا الإنساني لا يوجد في داخلنا ، ولكنه موجود في السلطة التي نخضع لها ، وحيث لا نحقق الرفاهية من خلال نشاطنا الذاتي الخلاق ، ولكن بالطاعة السلبية للسلطة ، ومن ثم استحسانها لما نفعل . ونحن نملك قائدا (دنيويا أو روحيا ، ملكا أو ملكة أو راعي كنيسة) ونملك إيمانا به ، ومن ثم نملك الأمن والأمان طالما نحن لا شيء ، أي لا كيان مستقل لنا . قد لا نكون واعين بخضوعنا للسلطة إلى هذا الحد ، وقد تكون السلطة في مظهرها صارمة أو قد تكون رقيقة ، وقد لا يكون البناء الاجتماعي مكتمل الشمولية . . ولكن كل هذا يجب ألا يجعلنا غافلين عن حقيقة أننا نعيش في النمط التملّكي إلى الدرجة التي صار البناء الشمولي لمجتمعنا جزءا من ذاتنا ، وأصبح مبدأ داخليا هاديا لمشاعرنا وسلوكنا .

ونحن نتفق مع ألفونس أوير (Alfons Auer) حين يؤكد بوضوح أن رؤ ية توما الأكويني للسلطة وعدم الطاعة والخطيئة هي رؤ ية تتفق تماما مع النزعة

الإنسانية ، حيث يذهب إلى أن الخروج على سلطة غير عقلانية ليس ذنبا أو إثما ، وإنما الإثم يكون في انتهاك الحياة الإنسانية الكريمة(*) . ومن ثم يعلن القديس توما : « لا يمكن أن نسيء إلى الرب إلا إذا كانت أفعالنا انتهاكا لحياتنا وكرامتنا نحن » (S.C.gent. 3,122) . ولتقدير هذا الموقف يجب أن نأخذ في الاعتبار أن القديس توما كان يرى أن مواصفات الحياة الكريمة لا تحددها الرغبات الذاتية الخالصة ، ولا الرغبات الغريزية المفترضة (الرغبات الطبيعية في مفهوم الرواقيين) ، ولا بالإدارة التحكمية لراعي الكنيسة ، وإنما يحددها فهمنا العقلاني للطبيعة البشرية والمعايير السلوكية القائمة على هذه الطبيعة ، والتي تهدينا إلى أقصى نماء وأسمى حياة . (هذا ، ولا يجب أن يغيب عن ذهننا أن القديس توما الأكويني لم يكن إلا ابنا مخلصا للكنيسة ، ومن المناصرين للنظام الاجتماعي في مواجهة الطوائف الثورية ، ولم يكن باستطاعته أن يكون ممثلا متكاملا لنظام أخلاقي مناهض للشمولية ، ومن ثم استخدم تعبير الخروج على الطاعة دون تمييز بين نوعين لهذا الخروج ، وبذلك لم يظهر التناقض الأساسي في موقفه) .

وبينما الخطيئة ، كخروج على الطاعة ، هي جزء من البناء الشمولي أي من البناء التملّكي ، فإن لها معنى يختلف عن ذلك تماما في البناء غير الشمولي الذي لا تنمو جذوره إلا في نموذج الكينونة . وهذا المعنى متضمن أيضا في قصة التوراة عن السقوط . ويمكن فهمه بتفسير آخر لهذه القصة . لقد وضع الله الرجل في جنة عدن وحذره من أن يأكل من شجرة الحياة ، أو من شجرة معرفة الخير والشر . وإذ رأى الرب أن « ليس جيدا أن يكون آدم وحده خلق الرب المرأة . والرجل والمرأة يجب أن يكونا واحدا » . وكان كلاهما عريانا آدم وامرأته وهما لا

(*) من أعمال البروفسير أوير ورقة لم تنشر بعد عن الأخلاق عند القديس توما الأكويني (وأنا مدين له بقراءة مخطوطتها) ، وهي مفيدة جدا في فهم هذا الموضوع ، كذلك مقاله الذي يجيب فيه عن السؤال : هل الخطيئة إساءة في حق الرب ؟ .

يخجلان . «وتفسرهذه العبارة ، عادة ، على ضوء الأفكار السائدة عن الجنس ، التي تفترض أنه من الطبيعي أن يخجل الرجل وتخجل المرأة إذا لم تكن أعضاؤهما التناسلية مستورة . ولكن يبدو لنا أن هذا ليس إلا قليلا مما يريد النص أن يقول . فبنظرة أعمق يمكن أن تتضمن هذه العبارة فكرة أنه : على الرغم من أن الرجل والمرأة كان يواجه كل منهما الآخر مواجهة تامة إلا أنهما لم يشعرا بالخجل ، بل لم يكن باستطاعتهما أن يشعرا به ، لأن كلا منهما لم ير الآخر ككائن غريب ، كذات منفصلة ، وإنما رأيا نفسيهما كواحد .

ولكن هذه الحال « قبل البشرية » لم تلبث أن تغيرت بعد السقوط ، بعد أن اكتملت الصفات البشرية لآدم وحواء ، أي بعد أن وهبا العقل والوعي بما هو خير وما هو شر ، والوعي بالذات المستقلة لكل منهما وبأن واحديتهما المستقلة قد تحطمت ، وأن كلا منهما أصبح غريبا عن الآخر . فهما قريبان من بعضهما بعض ، ومع ذلك فهما يشعران بأنهما منفصلان ومتباعدان ، ومن ثم كان شعورهما بالخجل الشديد ، الخجل من أن يواجه كل منهما الآخر عاريا ، ومعاناتهما من الغربة المتبادلة ، وشعورهما ـ الذي يستحيل التعبير عنه ـ بالهوة التي تفصل بينهما . وهكذا « صنعا لأنفسهما مآزر » سعيا لتجنب مواجهة بشرية كاملة ، ورؤية كل منهما عري الآخر . غير أنه لا يمكن إزالة الخجل ولا محو الخطيئة بالإخفاء . ولم يسع أي منهما للآخر بالحب . ربما اشتهى أحدهما الآخر جسديا ، ولكن الالتحام الجسدي ليس فيه شفاء لغربة الإنسان . وحقيقة أنهما لم يتحابا . يدل عليه موقف كل منهما من الآخر ، حيث لم تحاول حواء أن تحمي آدم ، وحاول آدم أن يهرب من العقاب بإدانة حواء كمذنبة بدلا من أن يدافع عنها .

ماهي الخطيئة التي ارتكباها إذا ؟ الخطيئة هي أن كلا منهما واجه الآخر ككائن معزول ، متباعد ، أناني ، عاجز عن التغلب على عزلته بالحب الذي يوحدهما . وهي خطيئة أصيلة مغروسة بجذورها في وجودنا البشري ذاته . لقد حرمنا من الانسجام والتناغم الأصيل مع الطبيعة اللذين يميزان الحيوان بما له من

غرائز متأصلة تحدد شروط حياته . كذلك « وهبنا العقل والوعي بالذات ، ومن ثم كتبت علينا المعاناة ، وكتب علينا الانفصال والتباعد التامين عن كل كائن إنساني آخر » . وترى العقيدة الكاثوليكية أن هذه الحال من التباعد والغربة الكاملة التي لا تخففها المحبة والحب هي الجحيم . وهي حال من المستحيل أن نتحملها . ومن ثم يتعين علينا أن نتغلب على عذاب العزلة التامة بطريقة أو بأخرى ، بالخضوع أو بالسيطرة ، أو بمحاولة إسكات صوت العقل والوعي . ولكن هذه الوسائل كلها لا تنجح إلا نجاحا مؤقتا ، بينما تمنع وصولنا إلى الحل السليم . فليس ثمة سوى طريق واحد للخلاص من هذا الجحيم وهو تحرير أنفسنا من سجن أنانيتنا ، والسعي لأن نوحّد كياننا مع العالم من حولنا . لأنه إذا كانت العزلة التامة هي الخطيئة الأصيلة فإن الحب هو التكفير عنها . ولما كانت خطيئة العزلة والتباعد ليست فعلا من أفعال عدم الطاعة (أو العصيان) فإنها ليست بحاجة لعفو أو غفران ، وإنما هي بحاجة لعلاج . ولا يمكن أن يكون العلاج هو تقبل العقوبة . وإنما الحب هو العلاج الشافي .

وقد نبهني رينر فنك (Rainer Funk) إلى أن مفهوم الخطيئة ، كفصم للوحدة بين البشر ، عبر عنه عدد من آباء الكنيسة الذين أخذوا بالفكرة غير الشمولية عن الخطيئة ، كما فعل السيد المسيح . وأشار فنك في هذا الصدد إلى الأمثلة التالية (المأخوذة عن هنري دي لوباك Henri de Lubac) : « يقول أوريجين (Origines) : « حيث توجد الخطايا توجد الفرقة ، ولكن حيث توجد الفضيلة توجد الوحدة والتوحد » . ويقول ماكسيموس كونفسور (Maximus Confessor) : إن خطيئة آدم حولت الجنس البشري الذي يجب أن يكون كلا منسجما بلا صراع بين ما أملك وما تملك ، حولته إلى سحابة غبار من أفراد متفرقين » . ويمكن العثور على أفكار مشابهة تتناول تحطيم الوحدة الأصلية التي كانت في آدم ، في أعمال القديس أوغسطين (St. Augustine) ، وكذا في تعاليم القديس توما الأكويني كما بيّن البروفسير أوير .

ويقول دي لوباك موجزا : « يبدو الخلاص ضروريا كفعل استعادة للتوحد الروحي مع الكائن الأعلى ، وكذلك استعادة التوحّد مع الكائنات البشرية الأخرى ».(انظر كذلك فصلا كتبته عن الخطيئة والتوبة في كتابي « يجب أن تقترب من صفات الله » ، الذي تناولت فيه بالبحث مسألة الخطيئة برمتها) .

والخلاصة : في النمط التملّكي ، ومن ثم في البناء الشمولي ، أن الخطيئة هي الخروج على الطاعة ، وقهرها يكون بالندم ـ فالعقوبة ـ فتجديد الخضوع . أما في نموذج الكينونة ، ومن ثم في البناء غير الشمولي ، فالخطيئة هي حالة اغتراب معلقة ، وعلاجها يكون بالإعمال الكامل للعقل والحب والتوحد مع الكائنات .

والحق أنه يمكن تفسير قصة السقوط هذا التفسير أو ذاك ، لأن القصة ذاتها مزيج من عناصر شمولية وأخرى تحررية . ولكن مفهوم الخطيئة كخروج على الطاعة يتعارض تعارضا تاما مع فهمها كعرض من أعراض الاغتراب .

ويبدو أن قصة « برج بابل » كما جاءت في العهد القديم ، تحتوي على نفس الفكرة ، وفيها وصل الجنس البشري إلى حالة من التوحّد كان رمزا لها اللغة الواحدة التي يتكلم بها الجميع . ولكن السعي للسلطة وشهوة امتلاك البرج العظيم جعلا الناس يحطمون الوحدة التي كانت تجمعهم ويتفرقون . هكذا ، من زاوية رؤية معينة ، كانت قصة البرج هي السقوط الثاني ، هي قصة الجنس البشري في عصوره التاريخية . « هو ذات شعب واحد ولسان واحد لجميعهم وهذا ابتداؤهم بالعمل . والآن حتى لا يسمع بعضهم لسان بعض » (التكوين ١١ : ٦ ـ ٧) .

الخوف من الموت . . وتأكيد الحياة

شرحنا فيما سبق كيف أنه لا فكاك من الإحساس بالذعر من فقدان ما يملك المرء ، طالما أن الإحساس بالأمن والأمان لا يقوم إلا على ما يملك . ونود هنا أن نسير بهذه الفكرة خطوة أخرى إلى الأمام .

من الممكن ألا نربط أنفسنا بما نملك : ومن ثم لا نشعر بخوف من فقدانه .
ولكن ، ماذا عن الخوف من فقدان الحياة نفسها ، أي الخوف من الموت ؟ وهل يقتصر هذا الخوف على المرضى والمسنين فحسب ، أم هو خوف يتملك الجميع ؟ وهل حقيقة أن الموت مكتوب علينا تهيمن على حياتنا كلها ؟ وهل يتعاظم الخوف من الموت بتعاظم إحساسنا بالاقتراب من نهاية الحياة ، سواء بفعل الزمن أو المرض ؟

والحق . نحن بحاجة إلى دراسات منظمة يقوم بها محللون نفسيون لبحث هذه الظاهرة ، ابتداء من الطفولة حتى الشيخوخة ، واستقصاء الجوانب الواعية واللاواعية لمشاعر الخوف من الموت . ويجب ألا تقف هذه الدراسات عند حدود الأفراد ، كل فرد على حدة ، وإنما يجب أن تتوسع لتتناول الجماعات الكبيرة مستخدمة الأساليب والمناهج المتبعة في التحليل النفسي الاجتماعي . ولما كانت مثل هذه الدراسات غير موجودة ، حتى الآن ، فليس أمامنا إلا ان نستخلص من بيانات متناثرة نتائج غير قطعية .

من المعطيات بالغة الدلالة في هذا الصدد تلك الرغبة العميقة عند البشر في الخلود ، المتمثلة في كثير من المعتقدات والطقوس الرامية إلى المحافظة على الجسد . ومن جانب آخر هناك الإنكار الحديث للموت خصوصا في أمريكا حيث المبالغة في تجميل الأجسام لا تقل دلالة عن تلك المعتقدات والطقوس فيما يتعلق بالرغبة في كبت الخوف من الموت بمحاولة التمويه عليه وخداعه .

ونحن نرى أن ليس ثمة سوى طريق واحد للتغلب على الخوف من الموت تدلنا عليه تعاليم بوذا والمسيح والرواقيين والمعلم إيكهارت وهذا الطريق هو نبذ التشبث بالحياة والتعلق بها [1] . والكف عن النظر إليها وممارستها كما لو كانت شيئا يمتلك . . والحق أن الخوف من الموت ليس ، كما تدل الظواهر ، خوفا من

---

(١) احرصوا على الموت توهب لكم الحياة . (المراجع) .

توقف الحياة . فكما قال أبيقور : الموت لا يعنينا « لأنه طالما نحن هنا ، فالموت ليس هنا وعندما يكون الموت هنا فلن يكون لنا وجود على الإطلاق » (ديوجين ليرتيوس Diogenes Laertius) . من المؤكد وجود خوف من الآلام والمعاناة التي يمكن ان تسبق الموت ، ولكن هذا نوع من الخوف يختلف عن الخوف من الموت ذاته ، وإذا كان الخوف من الموت ، على هذا النحو ، يبدو غير عقلاني ، إلا أن له ما يبرره إذا مورست الحياة كما لو كانت شيئا يمتلك . حيث يكون الخوف ليس خوفا من الموت ، وإنما هو خوف من فقدان أشياء يملكها الشخص ، الجسد ، والذات ، والهوية ، والممتلكات ، الخوف من السقوط في اللاهوية . . الخوف من أن يصير الشخص شيئا مفقودا .

طالما نحن نعيش وفق نمط التملّك فلا مناص من الخوف من الموت ، ولا تستطيع أي تفسيرات عقلانية أن تزيل هذا الخوف . . ولكن من الممكن أن نخفف هذا الخوف ، حتى حين تأتي لحظة الموت ، وذلك بتأكيد الرابطة بالحياة . . بالتجاوب مع آخرين ممن يستطيعون أن يضيئوا نور الحب في نفوسنا . . إن تبديد الخوف من الموت يجب ألا يبدأ كنوع من تهيئة النفس لملاقاة الموت . وإنما كطرف من الجهد المتواصل لتقليص النمط التملّكي وتنمية نمط الكينونة . كما قال سبينوزا : الحكيم هو من يفكر في الحياة ، لا في الموت .

إن المبادىء التي يجب أن نسترشد بها في الموت هي نفسها التي نسترشد بها في ممارسة الحياة . والخوف من الموت يقل بمقدار ما نحرر أنفسنا من شهوة الملكية في كل صورها ، وخصوصا الارتباط بالذات الأنانية والتعلق بها ، لأنه إذا تحررنا من هذه الشهوة فلن يكون ثمة ما نفقده(*) .

(*) اقتصرت هنا على الحديث عن الخوف من الموت ذاته ، ولن أقحم نفسي هنا في المشكلة التي لا حل لها . وهي الآلام والمعاناة التي يمكن أن يسببها موت الإنسان للأشخاص الذين يحبونه .

هنا والآن ـ الماضي والمستقبل

لا يوجد أسلوب الكينونة إلا هنا والآن ، بينما لا يوجد أسلوب التملّك الا في الزمان ، في الماضي والحاضر والمستقبل .

في أسلوب التملّك نحن مربوطون إلى ما تمكنا من حيازته في « الماضي » : المال ، والأرض ، والشهرة ، والمكانة الاجتماعية ، والمعارف ، والبنين ، والبنات ، والذكريات . نحن نفكر في الماضي ونشعر بتذكر مشاعر (أو ما يبدو أنه مشاعر الماضي) . وهذا هو جوهر العاطفة ومن ثم فنحن لا نكون إلا الماضي ، ويمكن القول : أنا هو ما كنت .

أما المستقبل فهو ما نتوقع أن يصير إليه الماضي . والإحساس بالمستقبل في أسلوب التملّك مثل الإحساس بالماضي ، ويتضح في تعبير : « هذا شخص له مستقبل » للدلالة على أن الشخص المعني سيملك أشياء كثيرة ، حتى لو لم يكن يملك الآن شيئا . ولشركة فورد للسيارات شعار إعلاني يقول : « في مستقبلك سيارة فورد » ، وهو شعار يؤكد الملكية في المستقبل ، كذلك توصف بعض المعاملات التجارية بأنها تبيع أو تشتري مستقبل هذه السلعة أو تلك . . ومن ثم فممارسة التملّك لا تختلف سواء كانت تتعلق بالماضي أو بالمستقبل .

والحاضر ليس إلا نقطة الوصل بين الماضي والمستقبل ، ليس إلا محطة في مسيرة الزمن ، ولا تختلف اختلافا نوعيا عن العالمين الموصولين .

أما الكينونة فهي ليست بالضرورة خارج الزمن ، ولكن الزمن ليس هو البعد الذي يحكمها . ولنضرب مثلا بالرسام الذي يتعامل مع القماش والفرشاة واللون ، أو النحات الذي يتعامل مع الحجر والإزميل بينما الفعل الخلاق ـ الرؤ ية الفنية لما يبدعه هذا وذاك ـ يتجاوز الزمن . إن الرؤ ية يمكن أن تجيء في لحظة ، وربما في لحظات عديدة ، ولكن بلا معاناة للزمن ، وهذا الكلام نفسه يصدق بالنسبة للمفكرين . إن كتابة الأفكار عملية تحدث في الزمن ، أما تصورها فهو فعل خلاق خارج الزمن ، وهكذا كل تجليات

الكينونة ، الحب والفرحة وإدراك الحقيقة . . كلها لا تحدث في الزمن ، وإنما هنا والآن ، وتلك هي السرمدية ، أي التحرر من الزمن ، فالسرمدية لا تعني كما يساء فهمها أحيانا الزمن الممتد بغير نهاية .

ولكن يجب أن نضيف تعديلا يخص العلاقة بالماضي . لقد أشرنا فيما سبق إلى تذكر الماضي بمعنى التفكير فيه واجتراره . وفي هذا النمط التملكي ـ الماضي ميت ـ ولكن الإنسان يستطيع إحياء الماضي . ويمكن أن يحس الإنسان بموقف حدث في الماضي بالعذوبة والنضارة نفسيهما كما لو كان يحدث هنا والآن ، أي أن الإنسان يستطيع أن يعيد خلق الماضي ، أو يعيد إليه الحياة . (كما تبعث الحياة في الميت باستخدام لغة الرمز) . وبقدر ما يمكن أن نفعل هذا ، يكف الماضي عن أن يظل ماضيا ، ويكون هنا والآن .

كذلك يمكن أن نحس بالمستقبل كما لو كان هنا والآن . ويحدث هذا عندما يتصور الإنسان حالا مستقبلية بدرجة من الاكتمال ، بحيث تكون هي المستقبل من الناحية الموضوعية ، أي كحالة خارجية وليست خبرة ذاتية داخلية . وهذا هو في الحقيقة طبيعة التفكير الطوباوي الأصيل (على عكس أحلام اليقظة الطوباوية) . إنه جوهر العقيدة الأصيلة الذي لا يحتاج إلى التحقق الخارجي في المستقبل لكي يؤمن به الإنسان ، أي لا يحتاج لجعل الخبرة الذاتية واقعا .

إن الأصل في فكرتنا عن الماضي والحاضر والمستقبل ، أي عن الزمن ، هو وجودنا الجسدي ، هو الأمد المحدود للحياة ، وحاجة البدن المستمرة للرعاية . وطبيعة العالم المادي الذي نتعامل معه من أجل المحافظة على البقاء ، والحق أننا لا نستطيع أن نحيا حياة سرمدية ، ولأننا كائنات مكتوب عليها الموت فإننا لا نستطيع أن نهرب من الزمن ، إن إيقاع الليل والنهار ، والنوم واليقظة ، والنمو والشيخوخة ، وحاجتنا لأن نعول أنفسنا بالعمل ، وضرورات الدفاع عن النفس . . كل هذه عوامل تحملنا على احترام الزمن إن أردنا الحياة ، وأجسادنا تحملنا على الرغبة في الحياة ، ولكن احترام الزمن أمر يختلف اختلافا تاما عن أن

نخضع له . في أسلوب الكينونة نحن نحترم الزمن ولكننا لا نخضع له . ولكن عندما يسود أسلوب التملّك يتحول احترام الزمن إلى خضوع . ففي هذا النمط ليست الأشياء وحدها أشياء ، وإنما تصبح كل الأحياء أشياء . في نمط التملّك يصبح الزمن حاكمنا . أما في نمط الكينونة فإن الزمن ينزل عن عرشه ، ويكف عن أن يكون هو المعبود الذي يحكم حياتنا .

الزمن هو الحاكم الأعلى في المجتمع الصناعي ، حيث يتطلب أسلوب الإنتاج الحالي أن يكون موقتا توقيتا دقيقا . ولا يقتصر هذا على السير المتحرك في خط الإنتاج . وإنما يحكم الزمن - وإن يكن على نحو أقل فجاجة - معظم نشاطنا . علاوة على ذلك ليس الزمن زمنا فحسب ولكن الزمن هو الثروة فلابد من استغلال الالآت أقصى استغلال ممكن . ومن ثم يُفرض إيقاع الآلة على العامل .

بفضل الآلة أصبح الزمن هو الذي يحكمنا . وبينما تدل ظواهر الأمور على أننا لا نملك قدرا من حرية الاختيار إلا في أوقات الفراغ إلا أننا تعودنا على أن ننظم أوقات الفراغ كما ننظم أوقات العمل . وقد يحدث أن نتمرد على الطغيان الذي يمارسه الزمن علينا بالاستسلام للكسل التام .

نحن ، إذ لا نعمل شيئا سوى مجرد التمرد على أوامر الزمن ، يداخلنا وهم بأننا أحرار ، ولكننا لسنا - في الحقيقة - إلا في حالة إفراج مؤقت من سجن الزمن .



الباب الثالث

الإنسان الجديد والمجتمع الجديد

الفصل السادس

الدين والشخصية والمجتمع

يتناول هذا الفصل موضوع التفاعل المتبادل بين التغيير الاجتماعي والتغيير الذي يحدث في الشخصية الاجتماعية . . . وأن الدوافع الدينية هي مصدر الطاقة الدافعة للرجال والنساء لإنجاز تغيير اجتماعي جذري . ويترتب على هذا أنه يستحيل الوصول إلى مجتمع جديد إلا إذا حدث تغيير عميق في الضمير الإنساني ، إلا إذا ظهر شيء جديد يكرس الناس حياتهم من أجله ، ويحل محل ماهو موجود حاليا(*) .

أسس الشخصية الاجتماعية

تبدأ أفكارنا في هذا الموضوع بتقرير أن ثمة اعتماداً متبادلا بين بنية الشخصية الاجتماعية للإنسان العادي من جانب ، والبنية الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع الذي يعيش فيه من جانب آخر . وأنا أطلق تعبير « الشخصية الاجتماعية » على الاندماج بين الدائرة النفسية للفرد والبنية الاجتماعية الاقتصادية . (في تاريخ بعيد نسبيا ، في ١٩٣٢ ، أطلقت على الظاهرة نفسها تعبير البنية الليبيدية Libidinous للمجتمع) . وتعمل البنية الاقتصادية للمجتمع . وتعمل البنية الاقتصادية للمجتمع على تشكيل الشخصية الاجتماعية لأعضائه بحيث تجعلهم يرغبون في فعل ما يجب عليهم أن يفعلوه . وفي الوقت نفسه تؤثر الشخصية الاجتماعية في البناء الاجتماعي

(*) يعتمد هذا الفصل اعتمادا كبيرا على بعض أعمالي السابقة ، خصوصا « الهروب من الحرية » (١٩٤١) (Escape from Freedom) ، و « التحليل النفسي والدين » (١٩٥٠) (Psychoanalysis and Religion) . ومن هذين الكتابين رجعت إلى واقتبست من ، أهم الكتب المختارة من الأدبيات الفنية التي كتبت في هذا الموضوع .

الاقتصادي ، حيث يمكن أن تكون قوة لاحمة تساعد على مزيد من استقرار البنية الاجتماعية ، أو تتحول ـ في ظروف خاصة ـ لتصير قوة تفجير تعمل على تحطيم البنية الاجتماعية .

الشخصية الاجتماعية في مواجهة البنية الاجتماعية

العلاقة بين الشخصية الاجتماعية والبنية الاجتماعية لا يمكن أن تكون ساكنة أبدا لأن طرفي هذه العلاقة صيرورتان دائمتا التغيير . وأي تغيير يطرأ على أحد طرفي العلاقة يعني تغييرا فيهما معا . ويعتقد كثير من الثوريين السياسيين أنه يجب أولا إحداث تغيير جذري في البنيتين السياسية والاقتصادية ليعقب ذلك ، كخطوة تالية تكاد تكون لازمة ، تغيير في عقلية الإنسان . إنهم يعتقدون أن المجتمع الجديد سيخلق بمجرد تأسيسه ، وبشكل شبه أوتوماتيكي (ذاتي) ، سيخلق الإنسان الجديد . إنهم لا يدركون أن الصفوة الجديدة ، التي تحركها نفس حوافز الشخصية القديمة ، تنزع إلى إعادة خلق شروط وملابسات المجتمع القديم من خلال المؤسسات الاجتماعية السياسية التي خلقتها الثورة ، وأن انتصار الثورة سيكون هزيمتها كثورة ـ وإن يكن ليس هزيمة لها كمرحلة تاريخية تمهد الطريق للتطور الاجتماعي الاقتصادي الذي أعيق وهو في أوج تطوره . وليست الثورتان الفرنسية والروسية إلا مثلين غنيين عن التوضيح . وجدير بالذكر أن لينين ، الذي لم يكن يعتقد بأهمية نوعية الشخصية بالنسبة للدور الثوري للإنسان ، غير رأيه تغييرا حاسما في العام الأخير من حياته ، حين انتقد بحدة نقائص شخصية ستالين ، وطلب في وصيته الأخيرة ألا يخلفه ستالين في منصبه بسبب هذه النقائص .

ومن جانب آخر يذهب آخرون إلى أنه يجب أولا إحداث تغيير في طبائع البشر ، في وعيهم وقيمهم وشخصيتهم ، وبعدئذ يمكن بناء مجتمع إنساني حقيقي . وقد أثبت تاريخ الجنس البشري أن هؤلاء أيضا على خطأ ، حيث ظلت التغييرات النفسية والروحية الخالصة محدودة في الدائرة الخاصة ،

محصورة في واحات صغيرة ، أو كانت عديمة الفاعلية تماما ، إذ اقترنت الدعوة لقيم روحية معينة بممارسة عملية أبعد ما تكون عنها .

الشخصية الاجتماعية والاحتياجات « الدينية »

علاوة على خدمة احتياجات نمط شخصية بعينها ، واشباع احتياجات الشخصية الفردية المطوعة اجتماعيا ، توجد وظيفة هامة أخرى للشخصية الاجتماعية فالشخصية الاجتماعية يجب أن تشبع للكائن الإنساني احتياجاته الدينية التي هي جزء أصيل من تكوينه . والدين ، كما أستخدمه هنا ، لا يعني نظاما يتضمن مفهوما معينا للرب ، أو لمعبودات بعينها ، أو حتى نظاما ينظر إليه باعتباره دينا ، وإنما أعني « نظاما للفكر والعمل تشترك في اعتناقه جماعة من الناس يعطي لكل فرد في الجماعة إطارا للتوجه وموضوعا يكرس من أجله حياته » .

والحق أنه ، بهذا المفهوم الواسع للكلمة ، لم توجد حضارة في الماضي ، ولا توجد في الحاضر ، ويبدو أنه لن توجد في المستقبل حضارة يمكن اعتبارها بلا دين .

وهذا التعريف للدين لا يصف لنا محتواه الخاص . فالناس قد يعبدون حيوانات أو أشجارا أو آلهة مصنوعة من الذهب ، أو من الحجارة ، أو إلها غير منظور ، أو بشرا قديسا ، أو زعيما كالشيطان ، وقد يعبدون أسلافهم ، أو أوطانهم ، أو الطبقة ، أو الحزب الذي ينتمون إليه ، أو يعبدون المال أو النجاح . ويمكن أن يقودهم دينهم إلى تنمية نوازع التدمير أو روح المحبة ، إلى تنمية النزوع للتسلط والسيطرة أو روح التكافل والتضامن ، إلى تنمية قدراتهم العقلانية أو إصابتها بالشلل . ويمكن أن يكونوا على وعي بأن نظامهم الذي يتبعونه هو نظام ديني مختلف عما يدعو إليه العلمانيون الدنيويون . ، كما يمكن أن يعتقدوا أن لا دين لهم ، وأن يفسروا تكريس حياتهم لما يعتبرونه أهدافا دنيوية ، مثل السلطة والمال والنجاح ، يفسرون ذلك كمجرد اهتمام مناسب

بالأمور العملية . والحق أن المشكلة ليست هل ثمة دين أم لا ، وإنما هي أي نوع من الدين . هل هو دين دافع لتطور الإنسان وإرتقائه وتنمية طاقاته وقدراته ؟ أم من ذلك النوع الذي يعرقل التطور الإنساني ويصيبه بالشلل .

إن ديناً بعينه ، طالما هو قادر على تحريك السلوك ، ليس مجرد مجموعة معتقدات وشرائع ، ولكنه إيمان مغروس بجذوره في البناء الخاص للشخصية الفردية . وطالما هو دين جماعة من البشر فإن له جذورا في الشخصية الاجتماعية أيضا . هكذا يمكن اعتبار موقفنا الديني وجها لبنية شخصيتنا ، فهويتنا تتحدد بما نكرس أنفسنا من أجله ، وما نحن مكرسون من أجله هو الذي يحرك سلوكنا . غير أن الأفراد غالبا ما لا يكونون على وعي بما هم مكرسون من أجله ، وغالبا ما لا يستطيعون أن يميزوا بين عقيدتهم الرسمية وعقيدتهم الحقيقية ، وإن تكن سرية غير معلنة . فمثلا إن وجد رجل يعبد السلطة ، بينما يدعو لدين جوهره المحبة ، فإن عبادة السلطة هي دينه السري ، بينما ما يسمى دينه الرسمي - المسيحية مثلا - ليس إلا أيديولوجية .

إن الحاجة الدينية مغروسة في الشروط الأساسية لوجود النوع الإنساني . فنحن نشكل نوعا في حد ذاتنا ، مثل نوع الشمبانزي ونوع الحصان ونوع العصفور . وكل نوع يمكن أن يعرف بسماته التشريحية والفسيولوجية الخاصة . ويوجد اتفاق عام على السمات البيولوجية للنوع الإنساني . وفي رأيي أن النوع الإنساني ، أي الطبيعة البشرية ، يمكن تعريفه أيضا تعريفا نفسانيا . ففي التطور البيولوجي للمملكة الحيوانية ظهر النوع الإنساني عند لقاء اتجاهين في تطور الحيوان : الاتجاه الأول هو التناقص المطرد لدور الغرائز في تحديد السلوك . (استخدم الغرائز هنا ليس بالمعنى القديم لكلمة الغريزة التي تستبعد التعلم ، وإنما بمعنى الحوافز البيولوجية العضوية) . وحتى لو أخذنا في الاعتبار الآراء المتعارضة العديدة حول طبيعة الغرائز فإن من المتفق عليه عموما أنه كلما صعد الحيوان في سلم التطور تناقص دور الغرائز المبرمجة التي تحددها الحوافز البيولوجية للنوع في سلوكه .

ويمكن تسجيل العلاقة بين دور الغريزة في تحديد السلوك ودرجة تطور الكائن الحيواني في خط بياني متصل ، يبدأ الصفر عنده بأدنى درجات التطور الحيواني مع أعلى درجة لدور الغريزة ، ويتناقص هذا الدور مع ارتقاء الحيوان في سلم التطور إلى أن نصل إلى مستوى معين في الثدييات ، ويطرد التناقص مع التطور حتى الوصول إلى الرئيسات (Primates) ، وحتى بين هذه نصادف فارقا كبيرا بين النسانيس والقردة (كما أثبت ذلك البحث الممتاز الذي قام به ر. م . يركس و أ . ف . يركس (R.M.Yerkes , A.V. Yerkes في ١٩٢٩) . وفي النوع الإنساني يصل دور الغريزة إلى الحد الأدنى .

أما الاتجاه الآخر الذي نلاحظه في تطور الحيوان فهو نمو المخ ، ونمو القشرة المخية خاصة . وهنا أيضا يمكن رسم خط بياني متصل في بدايته بالحيوانات الدنيا التي ليس لها إلا بناء عصبي شديد البدائية ، وعدد قليل نسبيا من الخلايا والوظائف العصبية (neurons) . وفي النهاية يوجد النوع الإنساني الذي أصبح بناء مخه أكبر وأكثر تعقيدا ، خصوصا القشرة المخية التي يبلغ حجمها ثلاثة أمثال حجم القشرة المخية لأسلافنا في الرئيسات ، وبه عدد مهول من الشبكات والعقد العصبية .

وبوضعنا هذه المعلومات في الاعتبار يمكن تعريف النوع الإنساني بأنه ذلك النوع من الرئيسات الذي ظهر عند نقطة من التطور وصل فيها دور الغريزة إلى الحد الأدنى وتطور المخ إلى الحد الأقصى . هذا التركيب الذي يشمل أدنى دور للغريزة وأعلى درجة لتطور المخ لم يحدث له مثيل من قبل في تطور عالم الحيوان ، ويشكل ـ من وجهة النظر البيولوجية ـ ظاهرة جديدة تماما .

إن النوع الإنساني ، إذ تعوزه القدرة على التصرف وفقا لما تمليه الغريزة ، وإذ يمتلك القدرة على الوعي بذاته والقدرة على إعمال العقل والخيال ـ وهي صفات تتجاوز كثيرا قدرة أمهر الرئيسات على التفكير الفعال والعملي ـ فإنه ، أي النوع الإنساني ، بحاجة إلى إطار للتوجه ، بحاجة إلى موضوع يكرس من أجله حياته لكي يستطيع مواصلة الحياة .

إن الكائن البشري يمكن أن يصاب بالارتباك والعجز عن الفعل الهادف المتسق إذا افتقد خريطة للعالم الطبيعي والاجتماعي الذي يعيش فيه ، إذا افتقد صورة للكون ولمكان الشخص فيه ، صورة ذات تكوين وذات نظام وتماسك داخلي ، لأنه إذا افتقدها بات لا يرى طريقا لتوجه ذاته ، لا يرى نقطة ارتكاز ثابتة تمكنه من تنسيق أفكاره وكافة الانطباعات التي تمسه . إن الكون الذي نعيش فيه لا معنى له في أذهاننا ، ولا ثقة لنا في أفكارنا عنه إلا من خلال الاتفاق العام بين الناس الذين نعيش بينهم . وحتى لو كانت الخريطة خاطئة فإنها تؤدي وظيفتها السيكولوجية ، ولكن الخريطة لم تكن أبدا خاطئة تماما ، كما لم تكن أبدا صحيحة تماما ، وإنما كانت دائما تفسيرا تقريبيا يكفي لتفسير الظواهر ، ولخدمة هدف الحياة ، وتتسق الخريطة مع الحقيقة بالقدر الذي تساعد على جعل الممارسة الحياتية متحررة من التناقض واللامعقولية .

والحقيقة المثيرة هي أنه لم توجد حضارة خلت من إطار للتوجه من هذا النوع . كما لا يوجد كائن بشري فرد ليس لديه إطار كهذا . وغالبا ما ينكر الأفراد أن لديهم مثل هذه الصورة الكلية ، ويعتقدون بأنهم يتصرفون ويستجيبون لمختلف ظواهر الحياة وأحداثها ، حالة حالة وفق ما تهديهم أحكامهم . ولكن ليس من الصعب إثبات أن لهم فلسفتهم التي يعتنقونها كأمر مسلم به ، وهي بالنسبة لهم ليست إلا مرادفا للفطرة السليمة ، وهم على غير وعي بأن كل مفهوماتهم وآرائهم تستند إلى إطار مرجعي مقبول من الكافة . وإذا حدث وصادف مثل هؤلاء الأشخاص رأيا في الحياة مختلفا اختلافا أساسيا عن آرائهم فإنهم يصفونه بالجنون ، أو « اللامعقولية » ، أو « الصبيانية » ، بينما يعتبرون أنفسهم مجرد أناس « منطقيين » . ويمكن ، بشكل عملي ، ملاحظة الحاجة العميقة لوجود إطار مرجعي لدى الأطفال . فعند سن معينة غالبا ما نرى الأطفال يحاولون بناء إطار لتوجههم بطريقة ساذجة ، مستخدمين المعلومات البسيطة المتاحة لهم عن العالم .

غير أن الخريطة وحدها لا تكفي كمرشد للعمل . فنحن أيضا بحاجة إلى

هدف يدلنا على الطريق . ولا تصادف الحيوانات مثل هذه المشكلات ، فغرائزها تزودها بالخريطة والأهداف معا . ولكن لما كانت أفعالنا لا تقررها الغريزة ، ولما كان لدينا دماغ يسمح لنا بالتفكير في اتجاهات عديدة يمكن أن نسير فيها فإننا بحاجة إلى موضوع نكرس من أجله كل حياتنا ، بحاجة إلى نقطة مركزية تدور حولها كل جهودنا وتكون أساسا لكل قيمنا الفعّالة ، وليس لمجرد القيم المعلن عنها . نحن بحاجة إلى موضوع التكريس هذا لجعل طاقاتنا تتكامل في اتجاه واحد ، ولكي نستطيع تجاوز وجودنا المنعزل بكل ما يكتنفه من شكوك ومخاطر ، ولكي نشبع حاجتنا لأن يكون لحياتنا معنى .

البنية الاجتماعية/ الاقتصادية ، والبنية الشخصية ، والبنية الدينية ـ هذه كلها مقولات مترابطة ، لا تنفصل واحدة عن الأخرى . وإذا حدث وكان النظام الديني غير متجاوب مع الشخصية الاجتماعية السائدة ، وفي تعارض مع الممارسة الاجتماعية للحياة ، فإنه ـ أي النظام الديني ـ لن يكون إلا مجرد أيديولوجية . وعلينا إذ ذاك أن نبحث وراءه عن البناء الديني الحقيقي ، حتى لو لم نعِه كنظام ديني . . . إلا إذا فعلت الطاقات الإنسانية ـ التي هي جزء أصيل من طبيعة البنية الدينية المعينة ـ فعلت فعلها كعنصر مفجر ، وعملت على إضعاف وزعزعة الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية . ومع ذلك وكما توجد دائما استثناءات فردية خارجة على نمط الشخصية الاجتماعية السائدة توجد أيضا استثناءات فردية للشخصية الدينية السائدة . وهؤلاء غالبا ما يكونون قادة لثورات دينية ، ومؤسسين لديانات جديدة .

وغالبا ما حُرِّف التوجه الديني ، باعتباره جوهر الخبرة الدينية ، في الديانات العليا خلال تطور تلك الديانات . ولا يهم هنا الطريقة التي يفهم بها الأفراد توجههم الشخصي ، فقد يكون البعض « متدينا » دون أن يعتبر نفسه كذلك ، كما قد يكون البعض الآخر لا دينيا بينما يعتبر نفسه مسيحيا . لا توجد كلمة تعبر عن مضمون الخبرة الدينية تمييزا لها عن جوانبه الفكرية والمؤسسية .

ومن ثم استخدمت علامتي الاقتباس لأصنع بينهما كلمة « متدين » بمدلولها الاختياري الذاتي ، بغض النظر عن البنية الفكرية التي يُعبر الشخص من خلالها عن « تدينه »(*) .

هل العالم الغربي مسيحي حقا ؟

تقول كتب التاريخ ، كما يعتقد معظم الناس ، أن أوروبا اعتنقت المسيحية أولا أثناء الإمبراطورية الرومانية ، تحت حكم الإمبراطور قسطنطين ، ثم جاء اعتناق وثنيي أوروبا الشمالية الدين المسيحي على أيدي القديس بونيفاشيوس (St. Bonifacious) رسول الجرمان ، وغيره من المبشرين ، في القرن الثامن الميلادي . ولكن ، هل حدث وأن اعتنقت أوروبا المسيحية بحق ؟

على الرغم من أن الإجابة عن هذا السؤال هي بالإيجاب عموما إلا أن التحليل الدقيق يثبت أن اعتناق أوروبا للمسيحية كان زائفا إلى حد كبير ، وأنه ـ على أقصى تقدير ـ يمكن الحديث عن اعتناق محدود للمسيحية من القرن الثاني عشر إلى القرن السادس عشر ، وأنه في القرون التي سبقت هذه الفترة والقرون التي تلتها كان تنصير أوروبا نوعا من الاعتناق الإيديولوجي ، مع خضوع متفاوت لسلطة الكنيسة ، ولم يكن يعني تغييرا في الطبائع والأخلاق الحقيقية ، أي في بنية الشخصية ، باستثناء عدد من الحركات المسيحية الأصيلة .

في تلك القرون الأربعة كانت أوروبا قد بدأت تتنصر ، حيث حاولت الكنيسة أن تطبق المبادىء المسيحية في معالجة مشكلات الملكية والأسعار ، ورعاية الفقراء ، وظهر كثير من الطوائف والقادة الراديكاليين ، متأثرين بالصوفية إلى حد كبير ، ليطالبوا بالعودة إلى مبادىء المسيح التي تتضمن إدانة

(*) انظر ارنست بلوخ (١٩٧٢) (Ernst Bloch) في قائمة المراجع .

الملكية . وهبت الصوفية التي بلغت الذروة لدى المعلم إيكهارت ، ولعبت دورا حاسما في تلك الحركة الإنسانية المناهضة للاستبداد والشمولية . ولم يكن صدفة أن برز كثير من النساء في الحركة الصوفية كمعلمات وطالبات . وعبر كثير من المفكرين المسيحيين عن أفكار تدعو لدين عالمي ، أو إلى مسيحية بسيطة غير متزمتة إلى درجة إثارة النقاش والشك حول فكرة الرب كما وردت في التوراة . وحين جاء عصر النهضة فإن فلسفة الإنسانيين الدينيين وغير الدينيين ، ومدنهم الفاضلة (Utopias) كانت استمرارا لما اختطه أسلافهم في القرن الثالث عشر الميلادي . والحق أنه لا يوجد خط حاد يفصل بين العصر الوسيط المتأخر « نهضة العصر الوسيط » وعصر النهضة الحقيقي . وسأقتبس هنا صورة تلخص روح كل من عصر النهضة السابق وعصر النهضة اللاحق ، كتبها فريدريك ب . آرتز (Frederick B. Artz) :

« في شؤون المجتمع كان المفكرون العظام في العصر الوسيط يرون أن كل الناس متساوون أمام الرب ، وأن لأبسط البسطاء قيمة غير محدودة . وفي الاقتصاد كانت تعاليمهم تقول : إن العمل لا يحط من قدر الإنسان وإنما يرفعه ، وأنه لا يجوز استخدام إنسان في أداء عمل يتجافى مع صالحه ، وأن العدل يجب أن يكون معيار تحديد الأجور والأسعار . وفي السياسة كانت تعاليمهم تقول : إن وظيفة الدولة يجب أن تكون معنوية ، وإن الإدارة والقانون يجب أن يكونا مشربين بأفكار المسيحية عن العدالة ، وإن العلاقة بين الحاكم والمحكوم يجب أن تقوم على الالتزام المتبادل بين الجانبين ، وإن الله أودع الدولة والملكية والعائلة أمانة في أيدي أربابها يوجهونها من أجل أهداف مقدسة . وأخيرا ، فإن المثل الأعلى لذلك العصر تضمن الاعتقاد الراسخ بأن كل الأمم والشعوب ليست إلا مكونات للجماعة البشرية الكبيرة الواحدة . أو كما قال جوته « فوق الأمم توجد الإنسانية » . وكما كتبت إديث كافل (Edith Cavell) ١٩١٥ على هامش كتاب : « محاكاة المسيح » ! في الليلة السابقة على يوم تنفيذ حكم الإعدام فيها « الوطنية لا تكفي » .

والحق أنه لو كان التاريخ الأوروبي قد استمر محافظا على روح القرن الثالث عشر الميلادي ، ولو أن روح المعرفة العلمية والفردية نمت نموا وئيدا وعلى نحو تطوري ، لكنا اليوم أسعد حالا . ولكن العقل أخذ يتدهور إلى نوع من الذكاء الشرير ، كما تدهورت الروح الفردية إلى الأنانية . انتهت فترة التنصير القصير ، وعادت أوروبا إلى وثنيتها الأصلية .

ومهما اختلفت المفاهيم فإن هناك اعتقادا واحدا يشمل كافة فروع المسيحية : ذلك هو الإيمان بأن يسوع المسيح هو المخلص الذي وهب حياته حبا لإخوانه في الخليقة . كان المسيح بطل المحبة ، وكان بطلا بغير سلطة ، لا يستخدم القوة ، ولا يريد أن يحكم أو أن يملك أي شيء . . كان بطلا للكينونة ، بطلا للعطاء والمشاركة . وتجاوب مع تلك الصفات فقراء الإمبراطورية الرومانية ، كما تجاوب معها بعض الأغنياء الذين كانوا يختنقون بأنانيتهم . وعلى الرغم من أن وجهة نظر المثقفين فيه كانت ، في أحسن التقديرات ، أنه ساذج ، إلا أن المسيح وجد مكانا عزيزا في قلوب الشعب ، فقد كسب الإيمان ببطل المحبة مئات الآلاف من المريدين ، وغير كثير منهم ممارساتهم الحياتية ، أو أصبحوا أنفسهم شهداء .

كان البطل المسيحي هو الشهيد ، حيث أسمى ما يستطيع المرء تحقيقه ، وهو أن يهب حياته من أجل الرب أو من أجل رفاقه . والشهيد المسيحي هو النموذج العكسي تماما للبطل الوثني كما يتجسد في أبطال الإغريق والجرمان . كان غاية ما يصبو إليه هذا النوع الأخير من الأبطال هو أن يغزو وينتصر ، أن يدمر وينهب ويسرق . كان تحقيق الحياة عندهم هو الغرور والتكبر والأبهة والسلطة والشهرة والتفوق في القدرة على القتل وسفك الدماء (وقد شبه القديس أوغسطين التاريخ الروماني بتاريخ عصابة من اللصوص) . كانت قيمة البطل الوثني هي في براعته في الاستيلاء على السلطة والتشبث بها ، وهو يموت سعيدا في ساحة القتال لحظة النصر . ولم تكن إلياذة هوميروس إلا الوصف الشاعري الرائع للغزاة واللصوص الممجدين . . . السمات المميزة

للشهيد هي الكينونة ، هي العطاء والمشاركة ، بينما سمات البطل الوثني هي التملّك ، هي الاستغلال والقهر . (ولا يجب أن نغفل عن حقيقة أن تشكيل البطل الوثني مرتبط بالانتصار الأبوي على المجتمع المتمركز حول الأم . فسيطرة الرجال على النساء هي أول عمل من أعمال الإخضاع والقهر ، أول استخدام استغلالي للقوة . وفي كل المجتمعات الرجالية ، بعد انتصار الرجل ، أصبحت تلك الصفات هي أساس شخصية الرجال) .

أي من هذين النموذجين المتعارضين اللذين شهدهما تطورنا لا يزال سائدا في أوروبا ؟ لو أننا أمعنا النظر في أنفسنا ، في سلوك أغلبية الناس ، وفي قادتنا السياسيين ، لرأينا بيقين أن البطل الوثني هو النموذج الذي نعتبره حسنا ، هو النموذج الذي نعتبر أن له قيمة . فالتاريخ الأوروبي الأمريكي (الشمالي) ، على الرغم من اعتناق المسيحية ، ليس إلا تاريخ الغزو والأبهة والتكبر والجشع . وأعظم قيمنا هي أن نكون أقوى من الآخرين ، وأن نغزوهم ونقهرهم ونستغلهم . وهذه القيم تتطابق مع المثل الأعلى « للرجولة » . فليس رجلا إلا من كان قادرا على القتال والغزو والقهر . وأي شخص غير قادر على استخدام العنف إنما هو شخص ضعيف أي « ليس رجلا » .

لسنا بحاجة إلى إثبات أن تاريخ أوروبا هو تاريخ للغزو والاستغلال والقوة والإخضاع والقهر . لا تكاد توجد فترة أو مرحلة من التاريخ الأوروبي إلا كانت هذه سماتها . لا يستثنى من ذلك طبقة ولا جنس . لا توجد جريمة إلا ارتكبت ، بما في ذلك عمليات الإبادة الجماعية لشعوب بأسرها ، مثل ما حدث للهنود الحمر . حتى الحروب الصليبية التي جعلت من الدين ستارا لها لم تكن استثناء . فهل كان الدافع لهذا السلوك اقتصاديا أو سياسيا فحسب ؟ هل كان تجار العبيد وحكام الهند وقتلة الهنود الحمر ، والبريطانيون الذين أجبروا الصينيين على فتح أبواب بلادهم لتجارة الأفيون ، ومثيرو حربين عالميتين ، وأولئك الذين يحضرون لحرب عالمية ثالثة . . . هل هؤلاء مسيحيون مؤمنون حقا ؟ أو ربما كان القادة وحدهم هم الوثنيين المتوحشين بينما الأغلبية الساحقة

من الناس العاديين ظلوا مسيحيين . لو كان الأمر كذلك لهان ، ولكنه لسوء الحظ ليس كذلك . من المؤكد طبعا أن القادة كانوا غالبا أكثر جشعا وضراوة من الأتباع ، حيث كانت مغانمهم وأسلابهم أكبر ، ولكنهم ما كانوا ليستطيعوا تحقيق أهدافهم لو لم تكن شهوة الغزو والانتصار جزءا من مكونات الشخصية الاجتماعية .

يكفي أن نستعيد إلى الذاكرة ذلك الحماس الجنوني ، المتوحش ، الذي شارك فيه الناس في مختلف الحروب أثناء القرنين المنصرمين ، واستعداد الملايين للإقدام على الانتحار القومي من أجل الدفاع عن الظهور بمظهر أقوى دولة في العالم ، أو بدعوى الدفاع عن الشرف ، أو عن « المكاسب » . ولنضرب مثلا آخر بالروح القومية المتهوسة التي يشاهد بها الناس الألعاب الأولمبية المعاصرة ، تلك التي يزعمون أنها تخدم قضية السلام . والحق أن الشعبية التى تحظى بها الألعاب الأولمبية ليست إلا تعبيرا رمزيا عن الوثنية الغربية . إنهم يحتفلون بالبطل الوثني ، ويمجدونه : بالمنتصر ، الأقوى ، الأكثر إبرازا لذاته ، وزهوا بها ، بينما يتغافلون عن المزيج الإعلامي التجاري القذر الذي يسم هذا التقليد المعاصر للألعاب الأولمبية الإغريقية . إن الاحتفال الذي يمكن أن يحل محل الألعاب الأولمبية هو احتفال تعرض فيه مسرحية الآلام (التي تعرض آلام السيد المسيح) في حضارة مسيحية .

إذا صح كل هذا ، فلماذا لم ينبذ الأوروبيون والأمريكيون المسيحية صراحة باعتبارها عقيدة لم تعد تتمشى وروح العصر ؟ ثمة أسباب عديدة ، منها ـ على سبيل المثال ـ أن الأيديولوجية الدينية مطلوبة للمحافظة على روح الانضباط عند الناس وصيانة التماسك الاجتماعي . غير أن ثمة سببا أكثر أهمية : فالناس المؤمنون إيمانا راسخا بالمسيح ، كأعظم من أحب ، بإمكانهم أن يحولوا هذا الإيمان بطريق الاغتراب ، إلى تجربة أن المسيح هو الذي يحب نيابة عنهم . وهكذا يتحول المسيح إلى وثن ، ويصبح الإيمان به تعويضا من المحبة التي يعجز عنها الشخص . والصيغة البسيطة اللاواعية لهذا النوع من الإيمان هي « المسيح

هو الذي يحب كل الحب نيابة عنا ، يمكن أن نواصل حياتنا على نسق البطل الإغريقي ، ولكن خلاصنا مضمون لأن الإيمان المقترب في المسيح يعوضنا من عدم السلوك على مثاله » . وغني عن القول إن الإيمان المسيحي يفيد أيضا كستار رخيص لتغطية السلوك الشخصي المتوحش . وأخيرا أعتقد أن في أعماق الكائن البشري حاجة عميقة للحب بحيث إن سلوك الذئاب يثقل على ضمائرنا ويشعرنا بإحساس بالذنب . ومن ثم فإن إيماننا معلنا ، ولو مزعوما بالحب ، يخدر ضمائرنا ، ويخفف الشعور اللاواعي بالذنب ، نتيجة خلو حياتنا تماما من الحب .

دين المجتمع

وقد اتخذ التطوران الديني والفلسفي بعد العصور الوسطى مسارا معقدا لا مجال لعرضه على صفحات هذا الكتاب ، وإن كان يمكن أن نقول إنه تميز بالصراع بين معتقدين : المسيحي بتقاليده الروحية الذي اتخذ أشكالا دينية وفلسفية متنوعة ، والوثني بتقاليده الصنمية اللاإنسانية الذي اتخذ أشكالا عديدة أثناء تطور ما يمكن أن نسميه « دين التصنيع والعصر السيبرناطيقي* » .

كانت إنسانية عصر النهضة أول ازدهار عظيم للروح « الدينية » بعد انتهاء العصور الوسطى ، وكانت استمرارا لتعاليم العصر الوسيط المتأخر . وفيها انطلق ، بغير عائق ، التعبير عن أفكار الكرامة الإنسانية ووحدة الجنس البشري ، والتطلع إلى الوحدة الدينية والسياسية للعالم . ثم جاء عصر التنوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر ليكون ازدهارا عظيما آخر للمبادىء الإنسانية . وقد بين كارل بيكر (Carl Becker) (١٩٣٢) إلى أي حد عبرت فلسفة التنوير عن « الموقف الديني » الذي نجده عند المفكرين اللاهوتيين في القرن الثالث عشر الميلادي ، حيث يقول : « إذا فحصنا أساس هذا الإيمان

---

* عندما طرح موضوع السيبرناطيقي (cybernetics)في الأربعينات عُرِّف بأنه علم التحكم والاتصال عند الحيوان وفي الآلة . أما اليوم فهناك تعريف ، أكثر عمومية يقول : إنه علم التنظيم الفعّال . (المحرر)

فسنجد أن الفلاسفة ، في كل منعطف ، لم يستطيعوا إخفاء ما يدينون به لمفكري العصر الوسيط ، دون أن يكونوا على وعي بذلك » . ولم تكن الثورة الفرنسية ، وهي الوليد الطبيعي لفلسفة التنوير ، مجرد ثورة سياسية فحسب ، وإنما كانت ـ وفقا لقول قاله توكفيل (اقتبسها بيكر) ـ «ثورة سياسية اتخذت ـ من زاوية معينة ـ شكل ثورة دينية ، ومارست بعض مهماتها على هذا النحو . لقد فاضت وتدفقت عبر حدود البلاد والأمم والدول مثل الإسلام والتمرد البروتستانتي ، وانتشرت بالتبشير والدعوة » .

أما عن الإنسانية الراديكالية للقرنين التاسع عشر والعشرين فإننا سنعرض لها ، في صفحات تالية ، أثناء مناقشة الاحتجاج الإنساني على وثنية العصر الصناعي . ولكننا يجب أن نمهد لهذه المناقشة بإلقاء نظرة على الوثنية الجديدة التي تطورت إلى جانب الاتجاهات الإنسانية ، تلك الوثنية التي باتت تهدد ـ في اللحظة التاريخية الراهنة ـ بالقضاء علينا .

كان قضاء لوثر على عنصر الأم في الكنيسة هو التغيير الذي أرسى الأساس الأول لتطور الدين الصناعي ، وعلى الرغم من أنه قد يبدو أن هذه المشكلة قد تكون انحرافا عن الموضوع الرئيس إلا أنه يجب الوقوف عندها برهة ، لأن لها أهميتها في فهم تطور الدين الجديد وتطور الشخصية الاجتماعية الجديدة .

ثمة قاعدتان لتنظيم المجتمعات : قاعدة التمركز حول الأم (المجتمعات الأمية) نسبة إلى الأم ، وقاعدة التمركز حول الأب (المجتمعات الأبوية) . وكان باشوفن ومورجان هما أول من أثبتا أن قاعدة التمركز حول الأم تتجلى في صورة الأم المحبة . المبدأ الأمي هو مبدأ المحبة بلا قيد ولا شرط . فالأم تحب أطفالها لا لأنهم مصدر مسرة لها ، ولكن لمجرد أنهم أطفالها (أو أطفال إمرأة أخرى) . لهذا السبب لا يكتسب الشخص حب الأم بالسلوك الحسن ، ولا يفقده بارتكاب خطيئة . الحب الأمي هو الحنان والرحمة .

على عكس ذلك حب الأب ، الذي هو حب مشروط ، حيث يتوقف على ما يفعله الطفل وعلى حسن سلوكه . ويهب الأب محبة أكثر لأكثر أطفاله شبها

به ، أي للذلك الطفل الذي يريده أن يرث ثروته . ومحبة الأب يمكن أن تفقد ، ولكنها يمكن أيضا أن تستعاد بالندم والتوبة وتجديد الولاء . إن محبة الأب هي العدالة .

هاتان القاعدتان ، الأنثوية الأمية والذكرية الأبوية لا تناظران فحسب وجود جانب ذكري وآخر أنثوي في كل كائن بشري ، وإنما تناظران خصوصا حاجة كل رجل وكل إمرأة إلى الرحمة والعدالة معا . ولعل أعظم اشتياق يعتمل في أعماق الكائن البشري هو أن يكون مجموعة متآلفة من الصفات ، يتحد فيها القطبان (الأمومة والأبوة ، الأنوثة والذكورة ، الرحمة والعدالة ، الوجدان والعقل ، الفطرة والذكاء) في توليفة واحدة حيث يفقد طرفا الاستقطاب تنافرهما المتبادل . وعوضا من ذلك يلوّن كل منهما الآخر . وإذ يستحيل تحقيق هذه التوليفة تماما في مجتمع أبوي فإنها وجدت ـ إلى حد ما ـ في ظل الكنيسة الرومانية . كانت السيدة العذراء ، الكنيسة ، هي الأم التي تشمل محبتها الجميع ، وكان البابا والقسيس يمثلان صورة للمحبة الأمية غير المشروطة التي تغتفر كل شيء . وإلى جانب ذلك توجد العناصر الأبوية المتمثلة في بيروقراطية أبوية صارمة يتربع على قمتها البابا ، ويحكم بالقوة والسلطة .

هذه العناصر الأمية في النظام الديني تقابلها العلاقة مع الطبيعة خلال عملية الإنتاج : فعمل الفلاح والعامل الحرفي لم يكن هجوما معاديا واستغلاليا ضد الطبيعة إنما كان تعاونا معها ، لم يكن اغتصابا للطبيعة ، وإنما كان إعادة تشكيل لها وفقا لقوانينها هي .

ثم جاء لوثر فأنشأ شكلا أبويا خالصا للمسيحية في شمال أوروبا مستندا إلى طبقة وسطى مدينية وأمراء دنيويين . وجوهر هذه الشخصية الاجتماعية الجديدة هو الخضوع للسلطة الأبوية ، حيث العمل هو الوسيلة الوحيدة للحصول على المحبة والقبول .

وخلف الواجهة المسيحية تنشأ دين سري جديد ، « الدين الصناعي » ، جذوره مغروسة في بنية الشخصية في المجتمع الحديث ، وإن يكن غير معترف

به كـ « دين » . والدين الصناعي متعارض مع المسيحية الحقيقية ، إذ ينحدر بالإنسان إلى خادم للاقتصاد وللآلة التي صنعها بيديه .

وللديانة الصناعية أساسها في الشخصية الاجتماعية الجديدة ، ومركزها هو الخوف من السلطات الذكرية القوية والخضوع لها ، وغرس الشعور بالذنب إذا خرج أحد عن طاعتها ، وحل روابط التضامن الإنساني بإعلاء المصلحة الذاتية ، وإذكاء العداء المتبادل . ولا « قدسية » في الحضارة الصناعية إلا للعمل ، والملكية ، والربح والسلطة ـ وإن كانت قد نمت الفردية والحرية في حدود مبادئها العامة . وإذ تحولت المسيحية إلى ديانة أبوية خالصة ظل من الممكن التعبير عن الديانة الصناعية بألفاظ ومصطلحات مسيحية .

الشخصية التسويقية والديانة السيبرناطيقية

أهم حقيقة تساعدنا على فهم شخصية المجتمع المعاصر وديانته السرية هو التغير الذي طرأ على الشخصية الاجتماعية في المرحلة المبكرة للعصر الرأسمالي إلى النصف الثاني من القرن العشرين . في القرن السادس عشر كانت قد ظهرت وأخذت في النمو الشخصية الادخارية المتسلطة ، وظلت هذه الشخصية الاجتماعية هي السائدة في الطبقة المتوسطة على الأقل حتى نهاية القرن التاسع عشر . وعندئذ أخذت تندمج معها ، وتحل محلها تدريجيا الشخصية التسويقية . (في كتابي : الإنسان لذاته (Man for Himself) وضعت توليفات ناتجة عن إندماج توجهات شخصية مختلفة) .

وقد سميت هذه الظاهرة الشخصية التسويقية لأنها تقوم على ممارسة الشخص لذاته كسلعة ، ولقيمته « كقيمة تبادلية » لا « كقيمة انتفاعية » ، حيث أصبح الكائن البشري سلعة في « سوق الشخصيات » . ولا تختلف معايير التقييم في سوق الشخصيات عن نظيرتها في سوق السلع . في واحدة تعرض السلع للبيع ، وفي الأخرى تعرض الشخصيات . وفي الحالين قيمة المعروض هي قيمته التبادلية ، حيث القيمة الانتفاعية (الاستعمالية) شرط لازم ولكن ليس كافيا .

وعلى الرغم من أن نسبة المهارات والصفات الإنسانية إلى مجمل الشخصية تختلف من إنسان لآخر إلا أن « عامل الشخصية » يلعب دائما الدور الحاسم ، حيث يتوقف النجاح إلى حد كبير على كيفية إظهار الفرد « شخصيته » ، كيف يجعل من مجموع صفاته وشخصيته « صفقة » مقبولة . هل هو في جملته « مرح » ، « مقنع » ، « مقتحم » ، « طموح » ، « يعتمد عليه » ؟ وأكثر من ذلك ، من أي وسط عائلي جاء ؟ وإلى أي أندية ينتسب ؟ وأي ناس يعرف ؟ ويتوقف نمط الشخصية المطلوبة إلى حد ما على طبيعة العمل . فكل من سمسار سوق الأوراق المالية ، ومندوب المبيعات ، والسكرتيرة ، وأستاذ الجامعة ، ومدير خط سكة حديد ، أو مدير الفندق ، يجب أن يقدم شخصية مختلفة عن الآخرين . وعلى الرغم من الاختلاف فيما بينهم إلا أن شرطا واحدا يجب ان يتحقق ، وهو أن يكونوا مطلوبين .

ويتشكل موقف الإنسان من ذاته على النحو التالي : لم تعد الكفاءة والتأهيل لأداء عمل ما يكفيان ، وإنما يجب أن ينجح في المباراة مع آخرين لإحراز النجاح . لو أن كسب العيش لا يتطلب إلا الاعتماد على معلومات الإنسان وخبرته وكفاءته لكان تقدير الإنسان لذاته متناسبا تناسبا طرديا مع قدراته ، أي مع قيمته الانتفاعية . ولكن ، لما كان النجاح يتوقف إلى حد كبير على كيفية بيع الإنسان شخصيته فإن الإنسان يمارس ذاته كسلعة ، أو بالأحرى كالبائع والسلعة المعروضة للبيع معا . وهكذا لا يصبح اهتمام الإنسان يدور حول حياته وسعادته ، وإنما يصبح كل همه أن يباع ويشترى .

وهدف الشخصية التسويقية هو التلاؤم الكامل لكي يكون صاحبها - في كل الظروف - مطلوبا في سوق الشخصيات ، لم يعد لصاحبها « أنا » (Ego) (كالذي كان للأفراد في القرن التاسع عشر) ، يتمسك بها ويمتلكها ولا يغيرها ، وإنما هو يغير هذا الـ « الأنا » باستمرار وفقا للقاعدة « أنا أكون كما تريدني أن أكون » .

وأصحاب البنية الشخصية التسويقية أناس لا هدف لهم سوى أن

يتحركوا ، وأن يقوموا بأفعال بأعلى درجة من الكفاءة . وإذا ما سئلوا لماذا يجب أن يتحركوا بمثل هذه السرعة ، ولماذا يجب أن يفعلوا أفعالا بأعلى درجة من الكفاءة فإنهم لا يجيبون إجابة مقنعة ، وإنما يقدمون تبريرات مثل : « من أجل خلق فرص عمل أكثر » ، أو« من أجل أن تستمر الشركة في التطور والنمو » . وهم لا يهتمون (اهتماما واعيا على الأقل) بالقضايا الفلسفية أو الدينية مثل : لماذا يعيش الإنسان ؟ أو لماذا ينتهج طريقا في الحياة دون آخر ؟ ولكل منهم أنا (Ego) كبير الحجم دائم التغير ولكن بلا ذات ، بلا جوهر أو إحساس بالهوية . « وأزمة الهوية » في المجتمع الحديث ناتجة في الحقيقة من أن أعضاء هذا المجتمع قد أصبحوا أدوات بلا ذوات ، يستمدون هويتهم ـ فحسب ـ من العمل في إحدى الشركات الكبيرة (أو غيرها من المؤسسات البيروقراطية العملاقة) ، وحيث لا توجد ذات حقيقية يستحيل وجود هوية .

وصاحب الشخصية التسويقية لا يحب ولا يكره . فهذه المشاعر التي عفا عليها الزمن لا تناسب بنية شخصية تقوم بكل وظائفها تقريبا على المستوى العقلي ، وتتجنب الانفعالات الوجدانية ، بخيرها وشرها ، لكيلا تتعثر المهمة الأساسية للشخصية التسويقية ، ألا وهي البيع والمبادلة . أو بتعبير أدق فهي تقوم بمهمتها وفقا لما تمليه قواعد الآلة المهولة التي هي جزء منها ، دون إثارة أي أسئلة باستثناء محاولة التأكد من أداء الوظيفة على نحو مرضٍ ، كما يدل على ذلك مدى صعودهم في السلم البيروقراطي .

ولما كان أصحاب الشخصية التسويقية لا يربطهم رابط بأنفسهم ولا بغيرهم فإنه لا قلق لديهم ولا اهتمامات ، بالمعنى العميق للكلمة ، لا لأنهم أنانيون إلى هذه الدرجة ، وإنما لأن علاقاتهم واهية بأنفسهم وبالآخرين . وهذا يفسر لماذا لا يعنيهم أمر الكوارث النووية أو البيئية التي تهددنا ، على الرغم من أنهم يعرفون كل المعلومات المتعلقة بالموضوع . وربما يفسر عدم اكتراثهم بالخطر الذي يهدد حياتهم بافتراض أن لديهم غيرة وشجاعة فائقين . غير أن عدم اكتراثهم بمصير أبنائهم وأحفادهم يستبعد هذا الاحتمال . إن فقدان الاكتراث

على كل هذه المستويات هو نتيجة عدم وجود أي ارتباطات عاطفية حتى « بأقرب » الناس لديهم . والحقيقة هي أنه لا أحد قريب من الشخصية التسويقية ولا حتى هي نفسها .

ويمكن أن نجد في ظاهرة الشخصية التسويقية إجابة بالغة الدلالة عن سؤال محير هو : لماذا نرى الكائنات البشرية المعاصرة مغرمة بالشراء والاستهلاك بينما لا تربطها بالأشياء التي تشتريها إلا رابطة ضعيفة واهية ؟ والإجابة هي أن افتقاد الشخصية التسويقية للارتباطات الحميمة ينسحب أيضا على الأشياء . ربما كانت المشتروات تعطي لمشتريها نوعا من الاعتبار والراحة لا أكثر ، أما الأشياء في ذاتها فلا قيمة حقيقية لها ، ويمكن الاستغناء عنها تماما مثل ما يمكن الاستغناء عن الأصدقاء والأحباء حيث لا توجد علاقات أكثر عمقا تربط الشخص بأي منها .

إن هدف الشخصية التسويقية ، ألا وهو « أداء الوظيفة على الوجه الأكمل » في الظروف المفروضة ، تجعل تجاوبها مع العالم تجاوبا عقليا أساسا ، بعيدا عن الوجدان والعاطفة . والعقل ، بمعنى الفهم ، صفة قاصرة على النوع الإنساني (Homo Sapiens) ، أما الذكاء التحايلي (manipulative intelligence) كوسيلة لتحقيق أغراض عملية فهو صفة يشترك فيها الإنسان مع سائر الحيوانات : والذكاء التحايلي ، بلا تعقل ، يمكن أن يكون خطرا ، حيث يمكن - من زاوية رؤية عقلية - أن يدفع الناس في اتجاهات تؤدي إلى الدمار الذاتي . والحق أنه بقدر تعاظم الذكاء غير المحكوم تتعاظم مخاطره .

ولم يأت الكشف عن نتائج الذكاء العلمي الخالص المغترب ومأساته الإنسانية على يدي عالم أقل من تشارلز داروين ، فقد جاء في سيرته الذاتية أنه - حتى الثلاثين من عمره - كان يستمتع استمتاعا فائقا بالموسيقا والشعر والصور ، ولكنه فقد - في السنوات الكثيرة التالية - كل تذوق لها . ويستطرد : « يبدو أن ذهني قد تحول إلى ما يشبه آلة لسن قوانين عامة مستخلصة من مجموعات كبيرة من الحقائق . . . وفقدان هذا التذوق يعني فقدان السعادة ، وربما يكون ضارا

بالعقل . والأرجح أنه يلحق ضررا أكبر بالجانب المعنوي للشخصية ، حيث يضعف الجانب العاطفي من الطبيعة » . هذه الفقرة مقتبسة من كتاب لـ أ . ف . شوماخر (E.F. Schumacher) . انظر المراجع .

ومنذ داروين اضطرد نمو الظاهرة ، التي وصفها ، بمعدل سريع ، إذ أصبح الانفصال بين العقل والقلب يكاد يكون كاملا . غير أن ما يثير الانتباه هو أن هذا التدهور لم يصب قمم الباحثين في أكثر فروع العلم ثورية ودقة (مثل الفيزياء النظرية) ، وأن هؤلاء كانوا معنيين عناية كبيرة بالمشكلات الفلسفية والروحية . وأنا هنا أعني شخصيات مثل أ . آينشتاين (A. Einstien) ، و ن . بوهر (N. Boher) ، و ل . زيلارد (L. Szillard) ، و و . هايزنبرج (W. Heisenberg) ، و أ . شرودنجر (E. Schrodinger) .

وقد سار تفوق التفكير التحليلي جنبا إلى جنب مع اضمحلال للحياة العاطفية . فهذه ليست مطلوبة ، ولا هي موضع رعاية وصقل من أجل أن يقوم الفرد بأداء وظيفته على الوجه الأكمل ، بل لعلها تكون عائقا . لذلك فإن الحياة العاطفية تتوقف عن النمو ولا تتجاوز مستواها عند الطفولة . ومن ثم يتميز أصحاب الشخصية التسويقية بالسذاجة تجاه المشكلات العاطفية . ربما ينجذبون نحو الاشخاص العاطفيين ، غير أنهم ، بسبب سذاجتهم الخاصة ، لا يستطيعون غالبا أن يتبينوا أن كان هؤلاء حقيقيين أم مزيفين . وهذا يفسر لماذا ينجح كثير من الدجالين في المجالات الدينية والروحية ، كما يفسر أيضا لماذا نصادف لدى أصحاب الشخصية التسويقية ضعفا خاصا تجاه السياسيين الذين يظهرون كأن لهم مشاعر فياضة ، ولماذا لا يستطيع أصحاب الشخصية التسويقية أن يميزوا بين إنسان متدين حقا وإنسان العلاقات العامة الذي يدّعي عواطف دينية قوية .

واصطلاح « الشخصية التسويقية » ليس وحده القادر على وصف هذا النمط ، وإنما يمكن استخدام مصطلح ماركسي ، هو الشخصية المستلبة (أو المغتربة) ، فالأشخاص الذين من هذا النمط مغتربون عن عملهم ، وعن

أنفسهم ، وعن الكائنات البشرية الأخرى ، وعن الطبيعة . وبمصطلحات الطب النفسي يمكن أن نقول إن صاحب الشخصية التسويقية شخص شبه فصامي (Schizoid) . غير أن هذا المصطلح يمكن أن يكون مضللا على نحو ما ، لأن هذا الشخص شبه الفصامي حين يعيش حياته مع ناس على شاكلته سيؤدي عمله على نحو جيد ، وسيحرز نجاحا ، وبالتالي لن يتكون لديه الإحساس بعدم الارتياح والانزعاج اللذين يعاني منهما الشخص نفسه إذا تواجد في بيئة أكثر « طبيعية » .

لقد أتيحت لي فرصة قراءة مخطوط كتاب سيصدر قريبا عنوانه « رجال اللعبة : القيادات الجديدة للشركات الكبرى » لمؤلفه ميكايل ماكوبي (Michael Maccoby) . في هذه الدراسة العميقة يحلل ماكوبي البنية الشخصية لمائتين وخمسين من كبار المديرين والمهندسين في اثنتين من كبريات الشركات الأمريكية وأحسنها إدارة . وكثير من النتائج التي توصل إليها تؤكد الأوصاف التي ذكرتها للشخص السيبرناطيقي ، وخصوصا سيادة المجال العقلي مع تخلف المجال العاطفي . والأهمية الاجتماعية للنتائج التي توصل إليها ماكوبي غنية عن التأكيد ، حيث إن الأشخاص الذين تناولهم بالدراسة هم من بين قيادات المجتمع الأمريكي الحالية أو المحتملة .

أجرى ماكوبي عددا من المقابلات مع كل واحد من الشخصيات موضوع الدراسة تتراوح بين ثلاث وعشرين وخمس وعشرين مقابلة ، ولخص النتائج التي توصل إليها في الجدول الآتي الذي يعطينا صورة واضحة عن هذا النمط(*) .

ـ اهتمام علمي عميق في فهم الأمور ، ديناميكي « مفعم بالحيوية والنشاط .	صفر ٪

(*) هذا الجدول مأخوذ بإذن من المؤلف . قارنه بدراسة حول موضوع مشابه ستنشر قريبا بعنوان « شخصية المديرين في المكسيك » . قام بها إجناثيو ميلان (Ignacio Millan) .

ـ قادر على التركيز ، منشط ، ذو مهارة مهنية ، ولكن يفتقد الاهتمام العلمي العميق بطبيعة الأشياء .	٢٢	٪
ـ العمل نفسه يثير الاهتمام الذي لا يعتبر كافيا في ذاته	٥٨	٪
ـ متوسط الإنتاجية ، غير مركز ، الاهتمام بالعمل أداة أساسية ، من أجل ضمان الدخل والأمن الشخصي	١٨	٪
ـ سلبي ، غير منتج ، مشتت .	٢	٪
ـ رافض للعمل ، رافض للعالم الحقيقي .	صفر	٪
	١٠٠	٪

في هذه البيانات سمتان تلفتان النظر : (١) غياب الاهتمام العميق بفهم الأمور (العقل) ، (٢) بالنسبة للأغلبية الساحقة إما أن يكون الحافز على العمل ليس كافيا ، وإما أن العمل ليس ـ أساسا ـ إلا وسيلة لضمان الأمن الاقتصادي .

وفي تناقض كامل مع هذا تأتي صورة ما سماه ماكوبي « مقياس المحبة » :

ـ مفعم بالمحبة ، إيجابي ، ملهم على نحو خلاق .	صفر	٪
ـ مسؤول ، حنون ، دافئ ، ولكن بلا حب عميق .	٥	٪
ـ اهتمام متوسط بالشخص الآخر ، ذو إمكانات أكبر نسبيا على المحبة .	٤٠	٪
ـ لطيف بطريقة رسمية ، مهذب ، مواقف محسوبة وموجهة .	٤١	٪
ـ سلبي ، لا مبالي ، لا يعرف الحب .	١٣	٪
ـ رافض للحياة ، قاسي القلب .	١	٪
	١٠٠	٪

ولا نستطيع وصف واحد من الأشخاص موضوع الدراسة بأنه إنسان قادر على الحب العميق ، وإن كان يوجد من بينهم نسبة ٥٪ يمكن وصفهم بأنهم « عاطفيون وفيهم حرارة » ، والباقون جميعا ذوو اهتمام متوسط ، أو لطاف بطريقة رسمية ، أو غير قادرين على المحبة ، أو حتى رافضون للحياة ، وتلك صورة تصدمنا لما تعبر عنه من تخلف عاطفي في مفارقة صارخة مع الجانب العقلي .

تنسجم « الديانة السيبرناطيقية » للشخصية التسويقية مع البنية الكلية لتلك الشخصية . فخلف الواجهة اللا أدرية أو الواجهة المسيحية توجد ديانة وثنية كاملة ، وإن كان الناس غير واعين لذلك . ومن الصعب وصف هذه الديانة ، حيث لا يمكن أن نستدل عليها إلا مما يفعل الناس (أو مما لا يفعلون) ، وليس من أفكارهم الواعية عن الدين أو عن المعتقدات المميزة للمؤسسة الدينية . وأكثر ما يدعو للدهشة ، من النظرة الأولى ، أن الإنسان جعل من نفسه إلها حين أصبح في حوزته المقدرة التكنولوجية على « إعادة خلق » العالم مرة ثانية لتحل محل الخليقة الأولى التي خلقها الله . وثمة صياغة أخرى : لقد جعلنا من الآلة إلها ، وجعلنا من أنفسنا أشباه آلهة لأننا في خدمة الآلات . . على كل حال ليس المهم الصيغة التي نختار ، وإنما المهم هو أن الكائنات البشرية إذ تصل إلى أقصى حالات العقم والعجز الحقيقي ، تتصور أنها وصلت إلى القدرة المطلقة بفضل صلتها بالعلم والتكنيك .

وكلما زاد احتباسنا في عزلتنا وفي عجزنا عن التجاوب العاطفي مع العالم ، وزادت ـ في الوقت نفسه ـ نذر كارثة ختامية لا يمكن تجنبها أصبحت الديانة الجديدة أكثر خبثا وأشد إهلاكا . فنحن نكف عن كوننا سادة للتكنيك ونصبح ، على العكس ، عبيدا له . وبعد أن كان التكنيك عنصرا حيويا من عناصر الخلق صار يكشف في عصرنا عن وجهه الآخر كإلهة للتدمير (مثل المعبودة الهندية كالى Kali) ، الرجال والنساء على استعداد للتضحية بأنفسهم وبأطفالهم على مذبحة . وإذ لا تزال البشرية السيبرناطيقية متعلقة بالأمل في

مستقبل أفضل فإنها تخفي حقيقة أنها أصبحت تعبد إله الدمار .

يمكن إثبات هذه المقولة ببراهين متعددة الأنواع أختار من بينها أكثرها إفحاما : إن الدول الكبرى (وحتى بعض الدول الصغرى) لا تزال مستمرة في إنتاج أسلحة نووية ذات طاقات تدميرية متعاظمة أبدا ! ، وترفض أن تصل إلى الحل المعقول الوحيد ، وهو تدمير جميع الأسلحة النووية والمنشآت النووية التي تنتج مواد وسيطة تصلح لصناعة الأسلحة النووية ، وأن لا جهد حقيقي يبذل للقضاء على مخاطر الكارثة التي تهدد البيئة الطبيعية . باختصار ليست ثمة جهود جدية تبذل للتخطيط لبقاء الجنس البشري .

الاحتجاج الإنساني

وقد أدى تجريد الشخصية الاجتماعية من صفاتها الإنسانية وظهور الديانة الصناعية والسيبرناطيقية ، أدى إلى ظهور حركة احتجاجية ، وظهور حركة إنسانية جديدة لها جذورها في الاتجاهات الإنسانية المسيحية والفلسفية التي وجدت في أواخر العصر الوسيط وعصر النهضة . وعبر هذا الاحتجاج عن نفسه في صياغات فلسفية دينية مسيحية ، ودينية شاملة لكل الديانات ، ولا دينية . وقد جاء الاحتجاج من اتجاهين متضادين : من الرومانيين المحافظين سياسيا ، ومن الماركسيين وغيرهم من الاشتراكيين (وبعض الفوضويين) . أجمع اليمين واليسار على نقد النظام الصناعي والدمار الذي أحدثه للكائنات البشرية ، وثمة مفكرون كاثوليك مثل فرانز فون بادر (Franz Von Baader) ، وقادة سياسيون محافظون مثل بنجامين دزرائيلي (Benjamin Disraeli) صاغوا القضية أحيانا على نحو أشبه بصياغات ماركس .

اختلف الجانبان في تصور الوسائل التي اعتقدوا أنها كفيلة بإنقاذ البشر من التحول إلى أشياء . من اليمين اعتقد الرومانسيون أن الوسيلة الوحيدة هي إيقاف « التقدم » غير المحكوم للنظام الصناعي والعودة إلى الأشكال السابقة للنظام الاجتماعي .

ويمكن أن نسمي الاحتجاج من اليسار الإنسانية الراديكالية ، وأن كان قد عبر عن نفسه أحيانا في صياغات دينية ، وأحيانا أخرى في صياغات لا دينية . رأى الإشتراكيون أنه يستحيل إيقاف التطور الاقتصادي كما تستحيل العودة إلى أشكال سابقة للنظام الاجتماعي ، وأن الطريق الوحيد للخلاص هو استمرار التقدم إلى الأمام مع خلق مجتمع جديد يحرر الإنسان من الاغتراب والعبودية للآلة ، وينقذه من مصير التجرد من الصفات الإنسانية . كانت الاشتراكية توليفة (Synthesis) من التقاليد الدينية للعصر الوسيط وروح التفكير العلمي والنشاط السياسي لعصر ما بعد النهضة الأوروبية . لقد كانت ، مثل البوذية ، حركة « دينية » وإن كانت تتحدث بلغة علمانية لا دينية ، تهدف إلى تحرير الكائنات البشرية من الأنانية والجشع .

ومن الضروري هنا تقديم تفسير موجز لتشخيص الفكر الماركسي نظرا لما أصاب هذا الفكر من تحريف تام على أيدي الشيوعية السوفيتية والاشتراكية الغربية الإصلاحية ، وتحويله إلى ضرب من المادية الهادفة إلى تحقيق الثراء لكل الناس .

إن مفهوم هدف الحياة عند ماركس كما عبر عنه قرب نهاية المجلد الثالث من كتابه رأس المال هو : « لا يبدأ عالم الحرية إلا بتجاوز النقطة التي يكون فيها العمل مطلوبا تحت ضغط الضرورة والمنفعة الخارجية ، إنه يكمن في الطبيعة الجوهرية للأشياء وبمعنى أدق خارج نطاق الإنتاج المادي . فكما يتوجب على المتوحشين أن يصارعوا الطبيعة لكي يشبعوا احتياجاتهم ، ويبقوا على حياتهم ، ويعيدوا إنتاجها ، كذلك يتوجب على الإنسان المتمدن ، ويتوجب عليه ذلك في كل أشكال المجتمعات وفي ظل كل أنماط الإنتاج . مع تطور الإنسان يتسع عالم الاحتياجات المادية لأن احتياجاته تتعاظم ، ولكن قوى الانتاج تتعاظم في الوقت نفسه بما يفي بهذه الاحتياجات ويشبعها . وليس للحرية في هذا المجال مدلول آخر غير أن ينظم الإنسان الاجتماعي ، أن ينظم المنتجون المتراملون علاقاتهم المتبادلة بالطبيعة على نحو عقلاني ، وأن يضعوها تحت سيطرتهم

المشتركة بدلا من أن يكونوا محكومين بها ، كما لو كانوا محكومين بقوة عمياء ، وأن يحققوا تلك المهمة بأقل جهد ممكن وفي أكثر الظروف ملاءمة للطبيعة البشرية وأكثرها جدارة بها . ولكن هذه المهمة تظل دائما في نطاق عالم الضرورة . وبتجاوز ذلك تبدأ تنمية الطاقة الإنسانية التي هي هدفها وغايتها الذاتية الخاصة ، يبدأ عالم الحرية ، هذا العالم الذي يستحيل أن يزدهر إلا إذا قام على عالم الضرورة كأساس له . وتقصير يوم العمل هو الخطوة الأولى الأساسية في سبيل هذا .

إن ماركس ، وعلى خلاف التعاليم المسيحية والمذاهب اليهودية الأخرى الخاصة بالخلاص الإنساني ، لا يفترض حلا نهائيا في العالم الآخر . فالتعارض بين الإنسان والطبيعة يظل مستمرا ، غير أن عالم الضرورة يخضع لتحكم الإنسان إلى أقصى درجة ممكنة ، « ولكنه يظل دائما عالم ضرورة » . أما الهدف فهو : « تطوير الطاقة الإنسانية التي هي هدفها وغايتها الخاصة ، وذلك هو عالم الحرية الحقيقي » . إن رأي ابن ميمون « أنه لن ينشغل الناس جميعا إلا بمعرفة الرب » هو ـ عند ماركس ـ « تنمية الطاقة الإنسانية (بصفتها) هدفها وغايتها الخاصة » . التملّك والكينونة ، كشكلين مختلفين للوجود الإنساني ، يوجدان في القلب من أفكار ماركس عن ظهور الإنسان الجديد . وينتقل ماركس من هذين النمطين من المقولات الاقتصادية إلى المقولات السيكولوجية والأنثروبولوجية التي هي في الوقت نفسه مقولات « دينية » أساسية . كتب ماركس : « لقد جعلتنا الملكية الخاصة أغبياء ومتحيزين إلى درجة أننا لا نعتبر الشيء لنا إلا إذا تملكناه ، إلا إذا وجد بالنسبة لنا كرأس مال ، أو إذا كان يمكن أن يؤكل أو يشرب أو يلبس أو يسكن . . . الخ ، أي ـ باختصار ـ إذا كان يمكن الانتفاع به على نحو ما . . . هكذا تم استلاب كل الحواس البدنية والفكرية واستبدالها بحاسة واحدة هي التملّك . وكان لابد من أن ينحدر الكائن البشري إلى هذه الحال من الفقر المطلق لكي يصير قادرا على توليد ثرائه

الداخلي » . (عن مقولة التملّك . انظر ما كتبه هيس (Hess) في (Einundzwanzig Bogen)[*] .

إن مفهوم ماركس للكينونة والتملّك تلخصها عبارته : « بقدر ما تتضاءل كينونتك وتتضاءل قدرتك على التعبير عن حياتك تتزايد ملكيتك وتتضخم حياتك المستلبة . . كل ما يأخذه الاقتصاد منك ، من أسلوب حياتك وإنسانيتك ، يرده إليك في شكل ثروة ونقود » .

وحاسة التملّك التي يتحدث عنها ماركس هنا هي عينها « تحديد أو انحصار الذات » التي تحدث عنها إيكهارت ، هي اشتهاء تملّك الأشياء والذات نفسها . إن ما يقصده ماركس هو الأسلوب التملّكي للوجود وليس الملكية في حد ذاتها . أو الملكية الخاصة غير المستلبة . ليس الهدف عنده هو الأبهة والثروة ولا هو الفقر ، فالحق أن الثروة والفقر في نظر ماركس كلاهما رذيلة . إنما الهدف هو « الميلاد » .

ولكن ماهي عملية الميلاد تلك ؟ إنها التعبير النشط الفعّال غير المغترب لملكاتنا وقدراتنا تجاه الموضوعات المقابلة لها . ويستطرد ماركس « فكل علاقات الإنسان بالعالم ـ السمع والبصر والشم والتذوق واللمس والتفكير والملاحظة والشعور والرغبة والفعل والحب ـ أي باختصار كل عناصر فرديته . . في فعلها الموضوعي (أي في علاقتها بالأشياء الموضوعية) هي الحصول على هذه الأشياء ، هي الحصول على الحقيقة الإنسانية » . ذلك هو شكل الحصول على الأشياء في نموذج الكينونة لا في نموذج التملّك . وقد وصف ماركس هذا الشكل من النشاط غير المغترب في الفقرة التالية :

لنفترض أن الإنسان إنسان حقا ، وأن علاقته بالعالم علاقة إنسانية حقا . عندئذ الحب لا يمكن تبادله إلا بالحب ، والثقة بالثقة . . . الخ . وإذا أردت

(*) الفقرة المقتبسة هنا ، والفقرات التالية مأخوذة من المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لماركس التي ترجمت ووردت في كتابي « مفهوم ماركس عن الإنسان » .

أن تستمتع بالفن فينبغي أن تكون ذا ثقافة فنية ، وإذا أردت أن يكون لك نفوذ على غيرك من الناس فينبغي أن تكون شخصا ذا تأثير ملهم ومشجع للآخرين . أي علاقة لك بالإنسان وبالطبيعة يجب أن تكون تعبيرا مميزا ، متجاوبا مع موضوع إرادتك ومنسجما مع حياتك الفردية الحقيقية . إذا أحببت دون أن تثير حبا مقابلا ، أي إذا لم تكن قادرا ـ على إظهار نفسك كشخص محب ـ على أن تجعل نفسك شخصا محبوبا فإن حبك يكون حبا عقيما وكارثة .

ولكن أفكار ماركس سرعان ما حرفت ، ربما لأنه جاء قبل أوانه بنحو مائة عام . فقد كان يعتقد هو وأنجلز أن الرأسمالية كانت قد استنفدت أغراضها ، ومن ثم كانت الثورة تبدو في نظرهما قريبة عند أول منعطف . ولكنهما كانا مخطئين تماما ، كما أقر أنجلز بذلك بعد وفاة ماركس . فقد أعلن الرجلان تعاليمهما الجديدة بينما كانت الرأسمالية في أوج تطورها . ولم يريا أنه لابد من مرور أكثر من مائة عام لكي يميل خط الرأسمالية إلى الهبوط وتبدأ أزمتها النهائية . وقد كان ضرورة تاريخية أن تتحول فكرة مناهضة الرأسمالية والتي ظهرت في أوج التطور الرأسمالي ، كان لابد من أن تتحول تحولا تاما إلى الروح الرأسمالية إذا كان لها أن تنجح . وهذا ما حدث بالفعل .

لقد حول الاشتراكيون الديموقراطيون الغربيون ، وخصومهم الألداء الشيوعيون في الاتحاد السوفيتي وخارجه ، حولوا الاشتراكية إلى فكرة اقتصادية خالصة ، هدفها أكبر استهلاك ممكن وأكبر استخدام ممكن للآلات . وكشف خروشوف عما خفي من الحقيقة بمفهومه عن شيوعية « الجولاش » ، وبطريقته البسيطة وأسلوبه الشعبي : « الهدف من الاشتراكية هو أن توفر لكل الناس المتع الاستهلاكية نفسها التي لا توفرها الرأسمالية إلا للأقلية » . وهكذا تقوم الاشتراكية والشيوعية على المفهوم البورجوازي للمادية . وتتلى بعض عبارات مأخوذة من الكتابات المبكرة لماركس (التي توصم عموما بأنها أخطاء « مثالية »

وقع فيها ماركس « الشاب ») بالطريقة الطقوسية نفسها التي تتلى بها في الغرب آيات مأخوذة من الإنجيل .

وترتبت نتيجة أخرى على ظهور ماركس في أوج التطور الرأسمالي : وهي أنه ، وهو ابن عصره ، لم يسعه إلا أن يتبنى بعض المواقف والمفهومات السائدة في الفكر والممارسة البورجوازية . وهكذا على سبيل المثال فإن ميولا تسلطية معينة في شخصيته وفي كتاباته كانت أكثر تأثرا بقالب الروح البورجوازية الأبوية مما هي بروح الاشتراكية . ومن ثم فإنه سار في خطى الاقتصاديين الكلاسيكيين عند بنائه للاشتراكية « العلمية » في مواجهة الاشتراكية « الطوباوية » . فكما ادعى هؤلاء الاقتصاديون أن الاقتصاد كان يسير وفق قوانينه الخاصة مستقلا عن الإرادة الإنسانية ، أحس ماركس بالحاجة لإثبات أن الاشتراكية ستتطور بالضرورة وفقا للقوانين الاقتصادية . وهكذا مال أحيانا إلى تطوير صيغ يمكن إساءة تفسيرها واعتبار منهجها حتميا لا يعطي وزنا كافيا لدور الإرادة والخيال الإنساني في الصيرورة التاريخية . وقد سهلت هذه التنازلات غير المقصودة للروح الرأسمالية عملية تحريف نظام ماركس إلى آخر لا يختلف اختلافا جوهريا عن الرأسمالية .

ولو ـ إن صح استخدام الكلمة في تأمل التاريخ ـ أن ماركس بدأ إعلان أفكاره في أيامنا هذه ، في بداية تدهور الرأسمالية وتسارع هذا التدهور ، لوجدت رسالته الحقيقية فرصة للفاعلية ، وحتى للنصر . والحقيقة أنه حتى الكلمات ، مثل الشيوعية والاشتراكية، أصبحت محاطة بالشكوك والشبهات . وعلى كل حال يتوجب على كل حزب اشتراكي أو شيوعي يدّعي تمثيل الفكر الماركسي ، يتوجب عليه أن يقوم على الاقتناع بأن النظم السوفيتية ليست نظما اشتراكية بأي معنى ، وأن الاشتراكية تتعارض مع نظام بيروقراطي ، موجه للاستهلاك ، متمركز حول الأشياء . الاشتراكية تتعارض مع المادية والعقلانية المجردة من الوجدان التي هي من سمات النظام السوفيتي كما هي من سمات النظام الرأسمالي .

والفساد الذي أصاب الاشتراكية يفسر حقيقة أن الأفكار الإنسانية الراديكالية غالبا ما تأتي من جماعات أو أفراد لا يتماشون مع أفكار ماركس ، أو حتى يعارضونها ، وأحيانا بعد أن يكونوا قد انتظموا كأعضاء نشطين في الحركة الشيوعية .

يستحيل علينا أن نذكر هنا كل المفكرين الإنسانيين الراديكاليين لمرحلة ما بعد الماركسية ، غير أننا سنورد في الصفحات التالية بعض أمثلة من أفكارهم . وعلى الرغم من الاختلاف الكبير بين الأبنية الفكرية المعنية ، والتي تبدو متعارضة تعارضا تاما مع بعضها البعض إلا أن الجميع يشتركون في الأفكار والمواقف التالية :

* إن الإنتاج يجب أن يكون في خدمة الاحتياجات الحقيقية للناس لا النظام الاقتصادي .
* إن علاقة جديدة يجب أن تقوم بين الناس والطبيعة ، علاقة تعاون وليست علاقة استغلال .
* إن العداء المتبادل يجب أن يحل محله التضامن والتكافل .
* إن الهدف من كل أشكال التنظيم الاجتماعي يجب أن يكون صالح البشر وسعادتهم ، لا شقاءهم .
* إنه يجب العمل من أجل الاستهلاك الرشيد الذي يزيد سعادة الإنسان ، وليس العمل من أجل أقصى وأكبر استهلاك ممكن .
* إن الفرد يجب أن يكون مساهما نشيطا إيجابيا لا سلبيا في الحياة الاجتماعية(*) .

يبدأ ألبرت شفايتزر من منطلق راديكالي ، من الأزمة الراهنة للحضارة الغربية . يقول : « ليس خافيا على أحد أننا نعيش عملية تدمير ذاتي حضاري . وما بقي منها لم يعد في مأمن . إنه لا يزال قائما لأنه لما يتعرض بعد

(*) يمكن الرجوع إلى آراء المفكرين الإنسانيين الاشتراكيين في كتاب إريك فروم : الإنسانية الاشتراكية .

للضغوط التي قضت على ما قضى عليه . ولكن ما بقي أيضا مبني على الرمال ، والانهيار القادم يمكن أن يجرفه . . . لقد اضمحلت القدرة الثقافية الحضارية للإنسان الحديث لأن الظروف التي تحيط به تسبب اضمحلاله ودماره النفساني »(*) .

وهو إذ يصف الإنسان الحديث بأنه « غير حر . . . وغير قادر على التركيز . . . وغير متكامل . . . وفي خطر من أن يفقد إنسانيته » يستطرد :

لما كان المجتمع ، بتنظيماته المتطورة أصبحت له سلطة لم يسبق لها مثيل على الإنسان فإن اعتماد الإنسان عليه قد تضخم إلى حد كاد يوقفه عن أن تكون له حياته ووجوده العقلي الخاص به . . . وهكذا ولجنا في « عصور وسطى » جديدة شلت حرية الفكر بفعل إرادي عام ، حيث توقف الكثيرون عن التفكير الفردي الحر ، وعاشوا على التوجيه والإرشاد من قبل الجماعة التي ينتمون إليها . ولم يكن ثمة مناص ، بعد أن ضحينا بحرية الفكر ، من أن نفقد الإيمان بالحق والحقيقة والصدق . وفسد نظام حياتنا الثقافية ـ العاطفية وتشوشت . لقد أدّت المبالغة في تنظيم شؤون العامة إلى تنظيم اللاتفكير .

وهو يرى أن المجتمع الصناعي لا يتميز فحسب بافتقاده الحرية ، وإنما يتميز أيضا بالإجهاد ، بالإفراط في الجهد . فلمدة قرنين أو ثلاثة عاش كثير من الناس ككائنات عاملة ، لا ككائنات بشرية ، « وتوقف نمو جوهرهم الإنساني . . . وإذ يلد هؤلاء أطفالا فإن الذرية ينقصها عنصر هام من عناصر النمو والتطور الإنساني » ، وإذ يقع الشخص البالغ ، فيما بعد تحت وطأة مزيد من الانشغال ، فإنه يزداد استسلاما لمزيد من الحاجة إلى الترفيه المصطنع . . . وتصبح السلبية المطلقة ونسيان الذات والانصراف عنها ، تصبح من حاجاته

(*) هذه الفقرة والفقرات التالية ترجمها المؤلف ، إريك فروم ، عن الألمانية من كتاب :
(Nie dergang der Kultur) (Die Schuld der Philosophie an dem)
الذي نشر لأول مرة في ١٩٢٣ ، ولكن مسوداته كتبت بين عامي ١٩٠٠ و ١٩١٧ .

البدنية » . وتترتب على ذلك مطالبة شفايتزر بتخفيف العمل ، واتخاذه موقفا ضد الإسراف في الاستهلاك ومظاهر الرفاهية .

إن ألبرت شفايتزر ، عالم اللاهوت البروتستانتي ، شأنه في ذلك شأن المعلم إيكهارت ، الراهب الدومينيكي ، يصر على أن مهمة الإنسان ليست هي الانسحاب إلى جو روحاني ذاتي بعيد عن شؤون هذا العالم ، وإنما هي أن يحيا حياة نشيطة يحاول فيها أن يساهم في التهذيب الروحي للمجتمع . كتب يقول : « إذا لم يكن قد بقي من الأفراد العصريين إلا عدد قليل جدا ممن لم يصب وجدانه الأخلاقي والإنساني بسوء فليس أقل الأسباب شأنا في ذلك أن الأغلبية الساحقة أصبحت دائمة التضحية بمبادئها الأخلاقية على مذبح الوطن بدلا من التفاعل الحي مع الجماعة وإعطائها القوة التي تدفعها نحو الكمال » .

وهو يصل إلى نتيجة أن البنيتين الحضارية والاجتماعية الحاليتين تدفعان إلى كارثة . والمطلوب ليس أقل من نهضة جديدة « أعظم كثيرا من النهضة السابقة » . يجب أن نجدد أنفسنا في إيمان جديد وموقف جديد إذا لم نكن نريد أن نهلك . «ومبدأ النشاط هو من المبادىء الجوهرية للنهضة المنشودة ، وهو المبدأ الذي يمنحنا إياه التفكير العقلاني . إنه المبدأ الوحيد العقلاني والمجرب في عملية التطور التاريخي التي أبدعها الإنسان . . وثقتي كبيرة في اعتقادي بحدوث هذه الثورة إذا قررنا أن نكون كائنات إنسانية مفكرة » .

وربما ، لأن شفايتزر كان عالم لاهوت ، ومعروف عنه ـ على الأقل فلسفيا ـ أن « احترام الحياة » هو أساس نظامه الأخلاقي ، تجاهل الناس عموما أنه من أكثر الناقدين راديكالية للمجتمع الصناعي ، وأوضحهم في الكشف عن زيف ما حققه من تقدم وسعادة عامة . لقد تبين تفسخ المجتمع البشري وتدهور الناس خلال ممارسة الحياة المصنعة . لقد رأى منذ أوائل القرن ما أصاب الناس من ضعف وتبعية ، كما رأى الأثر التدميري لعادة الإفراط في العمل ، والحاجة إلى التقليل من العمل والاستهلاك . ورأى ضرورة نهضة جديدة لحياة جماعية تنظمها روح التكافل واحترام الحياة .

ولا يجب أن ننهي حديثنا عن فكر شفايتزر دون أن نشير إلى أن شفايتزر ، على خلاف التفاؤل الغيبي (الميتافيزيقي) المسيحي ، كان ميالا إلى الشك الميتافيزيقي . وهذا من الأسباب التي جعلته ينجذب بقوة للفكر البوذي ، الذي لا يضمن الحياة فيه ولا يمنحها كائن أعلى . ووصل إلى النتيجة التالية : « إذا قبل الإنسان الدنيا كما هي فمن المستحيل إعطاؤها معنى يجعل أهداف الإنسان وغاياته مقبولة عقلا . الأسلوب الوحيد الذي يعطي للحياة معنى هو الفاعلية ، فاعلية العطاء ورعاية رفاقنا في الخليقة » . تلك هي إجابة شفايتزر ، كتبها وعاشها .

وثمة قرابة ملحوظة بين أفكار بوذا وإيكهارت وماركس وشفايتزر : وهي مطالبتهم الجذرية بنبذ التوجه التملّكي ، وإصرارهم على الاستقلال الكامل وشكهم الميتافيزيقي ، وتدينهم بلا إله(*) ، ومطالبتهم بالفاعلية الاجتماعية التي تمارس بروح الرعاية والتضامن والتكافل الإنساني . غير أن هؤلاء المعلمين كانوا أحيانا على غير وعي بهذه العناصر . فمثلا لم يكن إيكهارت عادة على وعي بلا تدينه ، كما لم يكن ماركس على وعي بتدينه . والحقيقة أن تفسير هؤلاء المعلمين ، وخصوصا إيكهارت وماركس ، هو أمر من التعقيد بحيث يستحيل أن نقدم هنا ، تقديما وافيا ، فكرة الدين غير اللاهوتي الذي جوهره فاعلية الرعاية والتكافل ، والذي يجعل من هؤلاء المعلمين مؤسسين لتدين جديد يناسب ضرورات الإنسان الجديد . وآمل أن ألحق كتابي هذا بتحليل لأفكار هؤلاء المعلمين .

وثمة كتّاب ممن لا يستطيع أحد أن يعتبرهم إنسانيين راديكاليين حيث إنهم لا يستطيعون ، إلا بصعوبة كبيرة ، تجاوز الموقف الميكانيكي اللاشخصي لعصرنا (مثل الباحثين اللذين كتبا التقريرين المنشورين تحت رعاية نادي روما

(*) في رسالة كتبها شفايتزر إلى ا . ر . جاكوبي (E.R.Jacobi) يقول : إن « دينا قائما على الحب يمكن أن يوجد من دون شخصية حاكمة للدنيا » (Divine Light,2,No.1-196) .

(The Club of Rome) . لا تفوتهم رؤية أن تغييرا إنسانيا باطنيا راديكاليا هو وحده البديل من الكارثة الاقتصادية المحدقة بالعالم . يطالب ميزاروفيك وبستل (Mesarovic and Pestel) بضرورة وجود ضمير عالمي جديد . . . ومعيار أخلاقي جديد يحكم استخدام الموارد المادية . . . وموقف جديد إزاء الطبيعة قائم على التوافق والانسجام وليس على الغزو والقهر . . . وعاطفة قوية تجاه الأجيال القادمة ، وإحساس باندماج مصيري معها . . . لأول مرة في حياة الإنسان على الأرض مطلوب منه أن يحجم عن فعل أشياء هو قادر عليها ، مطلوب منه أن يكبح اندفاع التقدم التكنولوجي والاقتصادي . ومطلوب من المحظوظين ـ باسم جميع الأجيال القادمة على هذا الكوكب ـ أن يقتسموا خيراتهم مع غير المحظوظين ، لا بروح الصدقة وإنما بروح إدراك الضرورة . ومطلوب من الإنسان الآن أن يركز على مشكلات النمو العضوي للنظام العالمي في جملته . فهل يستطيع بضمير مستريح أن يرفض ؟ » ويخلص الكاتبان إلى أنه من دون هذه التغييرات الإنسانية الأساسية « فإن الجنس البشري ، في الحقيقة ، محكوم عليه بالهلاك » .

ولكن الدراسة لا تخلو من بعض النقائص ، أعتقد أن أبرزها هو أنها لا تطرح العوامل السياسية والاجتماعية والسيكولوجية التي تقف في سبيل أي تغيير . ولا جدوى من التدليل على الاتجاه العام للتغييرات الضرورية إلا إذا أعقبتها محاولة جادة لدراسة العقبات الحقيقية التي تحول دون الأخذ بهذه الاقتراحات . (من المأمول أن يتصدى نادي روما لطرح مشكلة تلك التغييرات الاجتماعية والسياسية التي هي الشروط اللازمة للوصول إلى الأهداف المرجوة) . ومع ذلك يظل للكاتبين فضل القيام بأول محاولة لدراسة الموارد المادية للعالم في مجموعه ، ولاحتياجاته الاقتصادية كوحدة ، وكذلك فضل أنه لأول مرة يرتفع نداء لإحداث تغيير أخلاقي ، لا كنتيجة معتقدات أخلاقية بديلة ، وإنما كنتيجة عقلانية مترتبة على تحليل اقتصادي ـ كما ذكرت ذلك في مقدمة هذا الكتاب ـ .

وقد صدر ، في السنوات القليلة الماضية ، عدد ضخم من الكتب في الولايات المتحدة وألمانيا تنادي بالمطالب نفسها ، ألا وهي اخضاع الاقتصاد لاحتياجات الناس من أجل ضمان مجرد البقاء أولا ، ومن أجل تحسين نوعية حياة الناس ثانيا . (وقد قرأت أو ألقيت نظرة على حوالي خمسة وثلاثين من هذه الكتب ، ولكن المتاح منها لا يقل عن ضعف هذا العدد) . وتتفق أغلبية المؤلفين على أن الزيادة المادية للاستهلاك لا تعني بالضرورة تحسينا لنوعية الحياة ، وأن تغييرا روحيا وآخر أخلاقيا في بنية الشخصية يجب أن يسيرا جنبا إلى جنب مع تغييرات اجتماعية ضرورية ، وأنه إذا لم نكف عن تبديد مواردنا الطبيعية ، وعن الإخلال بظروف البيئة الطبيعية الملائمة لاستمرار بقاء النوع البشري فإنه يمكن رؤ ية الكارثة في غضون المائة سنة القادمة . وسأشير فيما يلي إلى عدد محدود من الممثلين البارزين للاقتصاديين الإنسانيين الجدد .

يبين العالم الاقتصادي ا . ف . شوماخر (E.F.Schumacher) في كتابه : « الصغير هو الجميل » ، يبين أن إخفاقاتنا هي نتيجة نجاحاتنا ، ويدعو إلى وضع التكنولوجيا في خدمة الاحتياجات الحقيقية للإنسان . يقول : « الاقتصاد ، كمحتوى للحياة ، مرض قاتل . وذلك لأن التنمية اللانهائية لا تناسب عالما محدودا . وقد علمتنا رسائل المعلمين الكبار للإنسانية أن الاقتصاد يجب ألا يكون محتوى الحياة . والواقع المعاش اليوم يدل بوضوح على استحالة ذلك . وإذا أردنا أن نصف هذا المرض المستعصي وصفا أكثر تفصيلا فإننا يمكن أن نقول : إنه نوع من الإدمان ، كإدمان الخمر أو المخدرات ، وليس ثمة فارق كبير بين أن تكون ظواهر هذا الإدمان أنانية عارية ؛ أو تتخذ أشكالا غيرية ، أو أن يكون إشباع الإدمان إشباعا ماديا فجا ، أو يسلك سبيلا مهذبا ، فنيا أو ثقافيا أو علميا . فالسم هو السم ، حتى لو كان مغلفا بورق من الفضة . . . وإذا أهملت الثقافة الروحية ، الثقافة الباطنية للإنسان ، فإن الأنانية ـ شأنها شأن الرأسمالية ـ هي التي تناسب هذا التوجه ، ولا تناسب نظاماً قائماً على حب إخواننا في الإنسانية » .

ومن بين ما فعله شوماخر ، تطبيقاً لمبادئه ، أنه صمم آلات صغيرة تلائم احتياجات البلاد غير الصناعية . ومما يلفت النظر أن كتبه تزداد شعبية وانتشارا عاما بعد عام ، ليس بفضل حملة إعلانية كبيرة ، وإنما بفضل الشهادة الشخصية لقرائه .

وثمة كاتبان أمريكيان ، وهما بول ايرليش ، و آن ايرلش (Paul Ehrlich and Anne Ehrlich) تفكيرهما مشابه لتفكير شوماخر . وفي كتابهما : « السكان والموارد والبيئة ـ دراسات في ايكولوجيا الإنسان » يصلان إلى النتائج التالية التي يلخصان فيها « الوضع الدولي الراهن » :

(١) إذا أخذنا في الاعتبار التكنولوجيا المعاصرة وأنماط السلوك الراهنة فإن كوكبنا الأرضي يعاني في الوقت الحالي من الاكتظاظ السكاني الجسيم .

(٢) العدد الكبير للناس ، بالمعيار المطلق ، والمعدل المرتفع للنمو السكاني عائقان أساسيان في سبيل إيجاد حلول للمشكلات الإنسانية .

(٣) كادت البشرية ، الآن ، تصل إلى أقصى قدرة على إنتاج الغذاء بالوسائل التقليدية . وقد أفضت المشكلات الراهنة لإنتاج الغذاء وتوزيعه بحوالي نصف البشرية إلى المعاناة من نقص التغذية أو سوء التغذية ، ويموت بالمجاعة كل عام عدد يتراوح ما بين عشرة ملايين وعشرين مليونا من البشر .

(٤) ولن تؤدّي المحاولات المستحدثة لزيادة إنتاج المواد الغذائية إلا إلى تعاظم معدل تدهور البيئة الذي يؤدي بدوره في وقت لاحق إلى إنقاص قدرة الأرض على إنتاج الطعام . صحيح أننا لا نستطيع أن نجزم بأن التحلل في البيئة قد وصل إلى درجة غير قابلة للإصلاح ، ولكن ليس من المستبعد أن تكون قدرة هذا الكوكب على المحافظة على استمرار حياة الإنسان قد أصيبت بأضرار مستديمة . فالثابت أن بعض المنجزات التكنولوجية ، مثل السيارات ، والأسمدة النتروجينية غير العضوية ، والمبيدات الحشرية قد ترتب عليها أكبر الأضرار بالبيئة الطبيعية .

(٥) ثمة ما يدعو إلى الاعتقاد بأن تكاثر عدد السكان يزيد من احتمال انتشار بعض الأوبئة المهلكة على نطاق عالمي ، كما يزيد من احتمال حرب نووية حرارية . وما من أحد يرحب بأيهما كحل قاتل لمشكلة الانفجار السكاني ، فأي منهما يمكن أن يقضي على الحضارة ، بل يقضي على وجود الجنس البشري قضاء تاما .

(٦) لا توجد وصفة تكنولوجية لحل ذلك التركيب المعقد لمشكلات أزمة السكان ـ الغذاء ـ البيئة ، وذلك على الرغم من المساعدات الكبيرة التي يمكن أن يقدمها تطبيق حكيم للتكنولوجيا في بعض المجالات ، مثل التخفيف من آثار التلوث ، وتحديد النسل ، ووسائل المواصلات والاتصال . أما الحلول الأساسية فلا يمكن أن تتوفر إلا من خلال تغييرات جذرية في مواقف البشر وسلوكهم ، خصوصا فيما يتعلق بمشكلات النسل ، والنمو الاقتصادي ، والتكنولوجيا ، والبيئة ، وحل الخلافات والمنازعات .

ومن الأعمال الجديرة بالتنويه أيضا ، كتاب « التغيير أو النهاية » لمؤلفه ا . ابلر الذي يتضمن أفكارا شبيهة بأفكار شوماخر ، وإن لم تكن بالجذرية نفسها . غير أن وضعية ابلر تدعو لاهتمام خاص ، حيث يتولى قيادة الحزب الاشتراكي الديموقراطي في بادن فورتمبرج ، ويعد من المؤمنين المقتنعين بالبروتستانتية . ومن بين مؤلفاتي كتابان في الاتجاه نفسه هما : « المجتمع السليم » ، و « ثورة الأمل » (The Sane Society, and The Revolution of Hope) .

وحتى بين كتّاب الكتلة السوفيتية ، حيث كانت فكرة تحديد الإنتاج من المحرمات ، بدأ بعض الأصوات ترتفع منادية بنظام اقتصادي بغير تعاظم في حجم الإنتاج ، ومن بينها صوت و . هاريش (W.Harich) ، وهو ماركسي معارض في جمهورية ألمانيا الديموقراطية ، الذي يقترح نوعا من التوازن الاقتصادي بغير تعاظم في حجم الإنتاج على نطاق عالمي ، بغيره يستحيل

تحقيق ضمان المساواة ، أو تجنب مخاطر أضرار دائمة تلحق بالدورة الحيوية على الكوكب كذلك عقد اجتماع في الاتحاد السوفيتي ، عام ١٩٧٢ ، ضم عددا من أبرز علماء الجغرافيا ، والأحياء ، والاقتصاد ، ناقشوا فيه موضوع « الإنسان وبيئته الطبيعية » . ومن بين ما طرح للنقاش في هذا الاجتماع نتائج دراسات نادي روما التي تناولها المجتمعون بروح الود والاحترام والتنويه بما تتضمنه من جهد مفيد ، على الرغم من عدم الاتفاق في وجهات النظر (راجع في قائمة المراجع (Technologie Und Politik)) .

غير أن أهم تعبير أنثروبولوجي وتاريخي عن الروح الإنسانية المشتركة بين هذه المحاولات المبذولة لإعادة البناء الاجتماعي الإنساني يمكن أن نراها في كتاب سلطة البنتاجون لـ . ممفورد (L, Mumford's The pentagon of power) ، كما نجدها في كل أعماله السابقة .



الفصل السابع

شروط التغيير الإنساني وملامح الإنسان الجديد

إذا صححت فكرة أن المنقذ الوحيد لنا من كارثة سيكولوجية واقتصادية هو إحداث تغيير أساسي في الشخصية الإنسانية ـ من النمط السائد ، نمط التملّك ، إلى نمط الكينونة ـ إذا صحت هذه الفكرة الأولية فإن السؤال الذي يثار هو : هل في الإمكان ، عمليا ، إحداث تغيير في الشخصية الإنسانية على مقياس واسع ؟ وإن كان ذلك ممكنا ، فكيف يتم ؟

في رأيي أنه يمكن تغيير الشخصية الإنسانية إذا توفرت الشروط التالية :

(١) المعاناة ، مع الوعي بأننا نعاني .

(٢) الكشف عن الأصل في الحال السيئة التي بسببها نعاني .

(٣) أن نتبين أن ثمة مخرجا من حالنا تلك .

(٤) أن نقبل فكرة أنه لكي نتجاوز تلك الحال فإنه يجب علينا أن نتبع طرائق معينة في المعيشة ، وأن نغير ممارساتنا الحياتية الراهنة .

هذه النقاط الأربع مناظرة للحقائق الأربع النبيلة التي تشكل أساسا تعاليم بوذا المتعلقة بالشروط العامة للوجود الإنساني ، وإن لم تتناول الأحوال المتردية للإنسان ، الناجمة عن ملابسات اجتماعية أو فردية خاصة .

ومبدأ التغيير الذي يميز أساليب بوذا هو نفسه الذي تقوم عليه فكرة ماركس عن الخلاص . ولكي نفهم هذا فمن الضروري أن نكون على وعي بأن ماركس ، كما قال هو نفسه ، لم يعتبر الشيوعية هدفا نهائيا وإنما مجرد خطوة على الطريق في التطور التاريخي المفروض أن يحرر الإنسان من الظروف الاجتماعية الاقتصادية والسياسية التي تنأى بالناس عن إنسانيتهم ، أي تجعلهم سجناء للأشياء والآلات وتجعلهم أسرى أطماعهم وجشعهم .

بدأ ماركس خطوته الأولى بتوعية الطبقة العاملة في زمانه ، وهي أكثر الطبقات بؤسا واغترابا ، بأنها تعاني ، وحاول أن يقضي على الأوهام التي تعوق العمال عن الوعي بحالتهم البائسة . وكانت خطوته الثانية هي الكشف عن أسباب هذه المعاناة التي أكد أنها تكمن في طبيعة الرأسمالية ، وفي روح الجشع والتبعية التي يخلقها النظام الرأسمالي . هذا التحليل لأسباب معاناة العمال (ومعاناة الآخرين أيضا) هو الذي شكل قوة الدفع الأساسية في أعمال ماركس . . . أعني تحليل الاقتصاد الرأسمالي .

أما خطوته الثالثة فقد كانت هي إثبات أن المعاناة يمكن أن تزول إذا زالت أسبابها وملابساتها . وأخيرا ، في الخطوة الرابعة ، حاول أن يشرح الممارسة الحياتية الجديدة ، النظام الاجتماعي الجديد المبرأ من المعاناة التي خلقها النظام القديم ، نظام الضرورة والعوز .

ومنهج فرويد للعلاج كان مشابها لذلك في الجوهر . فقد كان المرضى يذهبون لالتماس معونته لأنهم كانوا يعانون ، ولأنهم كانوا على وعي بأنهم يعانون . غير أنهم غالبا ما كانوا على غير وعي بالسبب . والمهمة الأولى للمحلل النفسي ، عادة ، هي مساعدة المرضى على نبذ الأوهام التي تعوق وعيهم بأسباب معاناتهم ، ومساعدتهم على أن يتعلموا كيف يكشفون عن حقيقة حالهم . والحق أن تشخيص طبيعة المرض الذي عاني منه الفرد ، أو يعاني منه المجتمع ، ليس إلا مسألة تفسير . وتختلف التفسيرات باختلاف المفسرين . والصورة التي يكوّنها المريض عن حقيقة ما يعاني غالبا ما تكون أبعد عن تقديم مادة يعتمد عليها لتشخيص سليم . وجوهر عملية التحليل النفسي هو مساعدة المريض على أن يعرف أسباب مرضه .

ويمكن بعد هذه المعرفة أن يصل المريض إلى الخطوة التالية ، وهي تبين إمكان الشفاء من المرض بشرط زوال الأسباب ، ويعني هذا ، في رأي فرويد ، إزالة الكبت المترسب من بعض أحداث الطفولة . غير أن المحللين النفسيين التقليديين يبدو أنهم لا يوافقون أساسا على الحاجة إلى النقطة الرابعة ، ويبدو

أن كثيرا منهم يرى أن الاستبصار بما هو مكبوت له نتائج علاجية . والحق أن هذا غالبا ما يحدث خصوصا إذا كان المريض يعاني من أعراض معينة ، مثل الهستريا والحواز (obsession) . غير أني أعتقد أنه ، بالنسبة للأشخاص الذين يعانون من تردٍ عام في الحالة النفسية يتطلب تغييرا في الشخصية ، يستحيل الوصول إلى نتائج إيجابية دائمة ، إلا إذا غيروا ممارساتهم الحياتية على نحو يتوافق مع التغيير في الشخصية الذي يتوخونه . فمثلا : يمكن أن نحلل أعراض الاتكالية عند الأفراد إلى ما نشاء ، غير أن كل ما نحقق من استبصار لن تترتب عليه نتيجة إذا استمرت وضعية الأفراد على ما كانت عليه قبل الوصول إلى هذه البصيرة الداخلية . ولنضرب مثلا بسيطا بسيدة ترجع معاناتها إلى اعتمادها وتبعيتها الكاملة لوالدها . إن مثل هذه السيدة ، حتى لو تمكنت من النفاذ ببصيرتها إلى الأسباب العميقة لتلك الحال ، لن تتغير حقيقة إلا إذا غيرت ممارساتها الحياتية ، كأن تغير مكان إقامتها لتكون بعيدة عنه ، وترفض ما يعرضه عليها من خدمات وعطايا ، وتتجشم كل الآلام والتضحيات التي يفرضها مثل هذا الموقف . فالاستبصار لا أثر له إذا ظل بغير ممارسة عملية .

الإنسان الجديد

تتلخص مهمة المجتمع الجديد في تشجيع تنشئة الإنسان الجديد ، تنشئة الكائن الذي يتميز بناء شخصيته بالمميزات التالية :

* الاستعداد لنبذ التملّك بكل أشكاله ، لكي يحقق كينونته تحقيقا كاملا .
* الإحساس بالأمان وتكامل الشخصية والثقة القائمة كلها على الإيمان بكينونته ، وبحاجته للانتماء ، والشغف والحب والتكافل مع العالم المحيط به ، لا لشهوة التملّك والاستحواذ ، واحتواء العالم . . . ومن ثم التحول إلى عبد لمقتنياته .
* القبول بحقيقة أن لا شيء خارج الإنسان ذاته ، ولا أحد آخر غير الإنسان ذاته يستطيع أن يعطي الحياة معنى . وإنما الشرط الواجب توفره لجعل

الحياة مليئة نشيطة مكرسة للرعاية والمشاركة هو التجرد والاستقلالية الخالصة .

* الحضور الكامل حيث يتواجد الإنسان ويكون .
* الفرحة التي تغمر الإنسان حين يعطي ويشارك ، وليس حين يستغل أو يكتنز .
* محبة الحياة واحترامها ، في كل مظاهرها وتجلياتها ، وذلك على ضوء اليقين بأن لا قداسة للأشياء ، أو السلطة ، وكل ما لا روح فيه ولا حياة . وإنما القداسة هي للحياة ولكل ما يسهم في إنمائها .
* محاولة الحد من الشراهة والكراهية والأوهام بقدر الإمكان .
* الحياة بغير عبادة الأصنام والأوهام ، لأن الإنسان وصل إلى حالة تتطلب الاستعانة بالأوهام .
* تنمية قدرة الإنسان على الحب ، مع تنمية قدرته في الوقت نفسه على التفكير النقدي غير الانفعالي .
* نبذ عشق الذات (النرجسية) ، والقبول بالحدود المأساوية الكامنة في حالة الوجود الإنساني .
* اعتبار النضج الكامل للذات وللجماعة هو الهدف الأسمى للحياة .
* معرفة أنه من أجل تحقيق هذا الهدف ، فالانضباط واحترام الحقيقة ضروريان .
* معرفة أن النمو لن يكون صحيا إلا إذا حدث ذلك في إطار بناء معين ، والتحقق أيضا من أن ثمة اختلافا بين البناء كإطار للحياة ، والنظام الجامد كإطار لما هو مجاف للحياة ، أي للموت .
* تنمية خيال الإنسان ، لا كوسيلة للهروب من الظروف غير المحتملة ، وإنما كاستشراف للإمكانات الواقعية للمستقبل ، أي كوسيلة لإنهاء الظروف غير المحتملة .

- عدم خداع الآخرين ، وعدم السماح للآخرين بخداع الذات . فالبراءة لا تعني السذاجة .
- معرفة الإنسان ذاته ليست الذات المعروفة فحسب ، وإنما أيضا الذات غير المعروفة ، حتى لو كانت هذه المعرفة غير واضحة تماما .
- الإحساس بالتوحد مع الحياة بكل تجلياتها ، ومن ثم نبذ هدف قهر الطبيعة وإخضاعها ، واستغلالها وانتهاكها وتدميرها . . . وإنما الهدف هو فهم الطبيعة والتكافل معها .
- الحرية . . . ليس بمعنى الاختيار التحكمي ، وإنما بمعنى إمكانية أن يكون الإنسان تحقيقا لذاته ، إلا كحزمة من الرغبات الشرهة ، وإنما كبناء قائم على توازنات حساسة ، مواجه في كل لحظة بالاختيار بين النمو والاضمحلال ، بين الحياة والموت .
- معرفة أن الشر والنزوع للتدمير ليسا إلا نتيجة الاخفاق في اختيار سبيل النمو والنضج .
- معرفة أنه لا يحقق الكمال في تحقيق هذه الصفات إلا القلة القليلة ، ومع ذلك فلا يجب الاستسلام لإحساس بطموح جامح لبلوغ الهدف ، حيث إن مثل هذا الطموح ليس إلا شكلا من أشكال الشراهة وشهوة التملّك .
- تحقيق السعادة خلال التنمية المستمرة لحيوية الإنسان بغض النظر عن المستوى المقدر للإنسان أن يصل إليه ، لأن ما يحققه الإنسان في حياته العامرة بأقصى قدراته يحقق من الرضا ما لا مجال لزيادته .

ولا يتسع المجال ، في هذا الكتاب ، لاقتراح ما يمكن أن يفعله الناس في المجتمع الصناعي البيروقراطي السيبرناطيقي المعاصر سواء في شكله الرأسمالي أو الاشتراكي ، لكي يخرجوا من أسر أسلوب الحياة التملّكي ، ويزيدوا من نسبة سلوكياتهم التي تحقق كينونتهم ، فهذا موضوع يحتاج إلى كتاب بذاته ، يمكن أن يكون عنوانه « فن الكينونة » . ولكن لقد نشر كثير من الكتب في السنوات الأخيرة عن السبيل للحياة الطيبة ، وبعض هذه الكتب مفيد ، ولكن

كثيرا منها ضار وخادع يستغل ناشروها رواج سوق السلع التي تساعد الناس على الهروب من مواجعهم . ويمكن للقارىء أن يعرف عناوين بعض الكتب القيمة التي يمكن أن تفيد المهتمين بمشكلة تحقيق الحياة الطيبة بالاطلاع على قائمة المراجع المثبتة في آخر هذا الكتاب .





الفصل الثامن

قسمات المجتمع الجديد

علم جديد لقضايا الإنسان

إذا كان من الممكن خلق مجتمع جديد فإن الأمر يتطلب أولا الوعي بالصعوبات التي تعترض المحاولة والتي تكاد مواجهتها ترقى إلى مستوى الاستحالة . وربما كان الإدراك الغامض لهذه الصعوبات سببا أساسيا من الأسباب التي جعلت الجهود المبذولة قليلة جدا لإحداث التغييرات الضرورية . وثمة كثيرون يفكرون كالآتي : لماذا نحاول المستحيل ؟ أليس من الأفضل أن نستمر في مزاولة عملنا كما لو كان الطريق الذي ننهجه هو الذي سيفضي بنا إلى بر الأمان والسعادة ، كما تقول مخططاتنا ؟ وموقف هؤلاء الذين وصلوا لاشعوريا إلى اليأس ، ولكنهم ظلوا يلبسون أقنعة التفاؤل ، ليس من الحكمة في شيء ، ولكن أولئك الذين يزال في نفوسهم أمل فإنهم لن يحققوا أي نجاح إلا إذا كانوا واقعيين إلى حد العناد ، قادرين على نبذ جميع الأوهام ، مقدرين تماما الصعوبات التي تعترضهم . وهذا الصفاء الذهني هو الذي يميز الإنسان اليقظ عن الشخص الحالم بأمور لن تكون .

ولنذكر بعضا من المعضلات والمشكلات التي على بناء المجتمع الجديد أن يجد لها حلا :

* عليه أن يجد حلا لمشكلة استمرار النمط الصناعي للإنتاج بغير المركزية الشاملة ، أي بغير الانتهاء إلى فاشية من الطراز القديم أو ـ كما هو الأرجح ـ إلى فاشية تكنولوجية تضع على وجهها ابتسامة .
* عليه أن يجمع بين نوع من التخطيط العام ودرجة عالية من اللامركزية ،

وينبذ تماما فكرة اقتصاديات السوق الحرة التي لم تصبح إلا خرافة .

* عليه أن يتخلى عن هدف التنمية غير المحدودة ويأخذ بفكرة التنمية الانتقائية ، وذلك دون أن يخاطر بوقوع كارثة اقتصادية .
* عليه أن يخلق شروط عمل ، ومناخ روح عام ، يجعل الرضا المعنوي والنفسي أساسا للحوافز الفعّالة ، وليست المكاسب والأرباح المادية .
* عليه أن يسير قدما لتشجيع التقدم العلمي ، ولكن عليه - في الوقت نفسه - أن يمنع هذا التقدم من أن تتحول تطبيقاته العملية الى خطر على الجنس البشري .
* عليه أن يخلق الظروف التي يمارس الناس في ظلها نعمة الحياة الطيبة الصالحة والفرحة الصافية ، لا إشباع الحد الأقصى لدوافعهم الشهوانية .
* عليه أن يوفر متطلبات الأمن والأمان الأساسية لأفراده ، دون أن يحولهم إلى أتباع لبيروقراطية تطعمهم .
* عليه أن يوفر فرصا وإمكانات للمبادرة الفردية ، والأحرى أن يكون ذلك في المجال المعيشي الحياتي عنه في مجال المال والأعمال (الذي كادت المبادرة الفردية تنتهي فيه الآن) .

هذه المعضلات تبدو غير قابلة للحل الآن ، كما كان كثير من المعضلات التكنولوجية تبدو مستحيلة الحل في أوقات سابقة من تاريخ التطور التكنولوجي ، غير أن معضلات التكنولوجيا أمكن إيجاد حلول لها بفضل إنشاء علم جديد يرى أن ملاحظة الطبيعة ورصدها ومعرفتها هي الشروط اللازمة للهيمنة عليها (Francis Bacon : Novum Organum , 1620) . هذا العلم الجديد ، الذي نشأ في القرن السابع عشر ، جذب ألمع العقول في البلاد الصناعية حتى يومنا هذا ، وأفضى إلى تحقيق الأحلام التكنولوجية التي طالما داعبت خيال البشر وأذهانهم .

وها نحن الآن ، بعد حوالي ثلاثة وقرون ونصف قرن ، نجد أنفسنا بحاجة

إلى علم جديد مختلف تمام الاختلاف ، علم إنساني لدراسة الإنسان وقضاياه المصيرية ، يكون أساسا لعلوم وفنون تطبيقية في مجال إعادة البناء الاجتماعي .

إن الأحلام التكنولوجية ، مثل الطيران ، لم تصبح ممكنة التحقيق إلا بتطبيق العلم الطبيعي الجديد ، كذلك الحلم بالمجتمع الإنساني الفاضل ، الحلم بجنس بشري جديد متحد يعيش في سلام وتكافل متحرر من الحتميات الاقتصادية والصراعات الطبقية والحروب ، هذا الحلم يمكن تحقيقه إذا بذلنا في سبيل ذلك من الجهد والذكاء والحماس ، بقدر ما بذلنا في سبيل تحقيق الأحلام التكنولوجية . لم يستطع الناس صناعة الغواصة بقراءة ما كتبه جول فيرن ، وكذلك لن يستطيعوا بناء المجتمع الإنساني المنشود بقراءة رؤى المتنبئين .

لا أحد يستطيع أن يتنبأ إن كان مثل هذا الانتقال ، من سيادة العلوم الطبيعية إلى علم اجتماعي جديد ، سيحدث أم لا ، وإن حدث هذا فربما أتيحت لنا فرصة للبقاء ، غير أن هذا التغير يتوقف على عامل وحيد : كم عدد الرجال والنساء من العلماء والمفكرين الأفذاذ اللامعين المهمومين يمكن أن يجذبهم التحدي الجديد للعقل الإنساني ، وتشغلهم حقيقة أن الهدف هذه المرة ليس هو السيطرة على الطبيعة ، وإنما هو السيطرة على التكنولوجيا ، وعلى القوى والمؤسسات الاجتماعية اللاعقلانية التي تهدد البقاء المادي للمجتمع الغربي ، بل تهدد بقاء الجنس البشري كله .

في اعتقادي أنه لا مستقبل لنا إلا إذا وعت أنبه العقول البشرية أبعاد الأزمة الراهنة ، وعبأت طاقاتها وكرست جهودها المشتركة من أجل هذا العلم الإنساني الجديد ، فليس أقل من ذلك بقادر على التصدي لحل المشكلات التي ذكرناها سالفا ، ولتحقيق الأهداف التي سنناقشها لاحقاً .

إن المخططات ذات الأهداف العامة التي من نوع « جعل وسائل الإنتاج ملكا للمجتمع » ، وتدار بواسطة المجتمع ، قد تحولت في التطبيق العملي إلى لغة مموهة مهمتها الأساسية إخفاء حقيقة عدم وجود اشتراكية على الإطلاق . والشعارات التي من نوع « دكتاتورية البروليتاريا » أو « النخبة المثقفة » لا تقل

غموضا وتضليلا للبشر عن الأخرى التي تقول بـ « اقتصاديات السوق الحرة » وما يترتب عليها من حديث عن « الأمم الحرة » . إن الاشتراكيين والشيوعيين الأوائل ، من ماركس إلى لينين ، لم يكن لديهم مخطط عياني واضح للمجتمع الذي يدعون إليه . وتلك كانت نقطة الضعف الأساسية للاشتراكية .

إن الأشكال الاجتماعية الجديدة ، التي ستكون أساسا للكينونة كأسلوب للحياة ، لن يكتب لها الميلاد إلا بعمل كثير من المخططات والنماذج والدراسات والتجارب التي تبدأ بتغطية الهوة القائمة بين الضروري والممكن ، ومن ثم فإن المهمة في النهاية ترقى إلى الجمع بين التخطيط على مقاييس كبيرة من جانب ، واقتراح الخطوات العملية المباشرة من جانب آخر ، إن المشكلة هي الإرادة والروح الإنسانية اللتان يستلزم توفرهما فيمن يتصدى للمهمة . فالناس حين يرون رؤيا كبيرة ويتبينون ـ في الوقت نفسه ـ ما الخطوات المؤدية إلى تحقيقها فسوف يتشجعون ويتحمسون ويتغلبون على ما في نفوسهم من خوف .

وإذا كان من الواجب إخضاع النشاط الاقتصادي والاجتماعي للتطور الإنساني فإن احتياجات الفرد غير المغترب الذي يختار الكينونة منهجا هي التي يجب أن تحدد نموذج المجتمع الجديد ، ومعنى هذا أن الكائنات البشرية يجب ألا تعيش في حالة من الفقر الذي يهدر آدميتهم (وتلك لا تزال مشكلة أغلبية الجنس البشري) ، كما لا يجب ان تضطر ـ كما هي حال الموسرين في المجتمعات الصناعية ، ويحكم القوانين الكامنة في نظام الانتاج الرأسمالي ـ أن تعيش ككائنات استهلاكية (Homo Consumens) حيث تستوجب هذه القوانين نموا مستمرا في الإنتاج ، ومن ثم نموا مستمرا في الاستهلاك ، فإذا قدر للكائنات البشرية أن تتحرر في يوم من الأيام ، وأن تكف عن تغذية الصناعة بأشكال من الاستهلاك المرضي فإن ذلك يستوجب تغييرا جذريا في النظام الاقتصادي . ويجب أن ننهي الوضع الحالي الذي يستحيل فيه تحقيق صحة الاقتصاد إلا بواسطة بشر غير أصحاء . إن المهمة تتلخص في بناء اقتصاد

صحي من أجل أناس أصحاء .

والخطوة الحاسمة الأولى لتحقيق هذا الهدف هي توجيه الإنتاج من أجل نوع جديد من الاستهلاك الرشيد .

لم يعد كافيا أن نسترشد بالصيغة التقليدية التي تدعو إلى الإنتاج من أجل الاستعمال وليس من أجل الربح ، لأنها لا تحدد أي نوع من الاستعمال ، الاستعمال الصحي أو الاستعمال المرضي . وهنا يثار سؤال عملي في غاية الأهمية : من ذا الذي يحدد إن كان هذا الاستعمال أو ذاك صحيا أو مرضيا ؟ للإجابة عن هذا السؤال نحن متأكدون من حقيقة واحدة على الأقل ، وهي أن الدولة لا يمكن أن تكون هي الجهة التي تجبر الناس على استهلاك ما تراه هو الأحسن ، حتى لو كان هو الأحسن بالفعل . فالهيمنة والوصاية البيروقراطية التي تبيح أو تمنع بطريقة تحكمية لن تزيد الناس إلا نهما في الاستهلاك . إنما لا يمكن أن يتجه الناس للاستهلاك الرشيد إلا إذا أحس عدد متزايد منهم بالرغبة في تغيير أنماطهم الاستهلاكية وأساليبهم الحياتية ، ولن يكون هذا ممكنا إلا إذا عرض على الناس نمط استهلاكي أكثر جاذبية واقناعاً من النمط الذي اعتادوا عليه . ولن يحدث هذا في يوم وليلة ، كما لن يحدث بمرسوم أو تشريع ، وإنما الأمر يتطلب عملية تربوية وتعليمية طويلة الأمد . وعلى هذا يجب أن تقوم الإدارة الحكومية بدور هام .

إن مهمة الدولة هي أن تحدد معايير الاستهلاك الرشيد في مواجهة الاستهلاك المرضي أو الاستهلاك الاعتباطي . والمبدأ موجود وممكن التطبيق والهيئة الأمريكية للأغذية والعقاقير مثل قائم وجيد (U.S.Food and Drug Administration) ، فهي تحدد أنواع الأغذية والعقاقير الضارة مستندة في ذلك إلى آراء وخبرة العلماء في مختلف المجالات ، وإلى تجارب عملية ومعملية صبورة ، وبالطريقة نفسها يمكن تقدير قيمة السلع والخدمات الأخرى استنادا إلى آراء تشكيلة مناسبة من المتخصصين في علم النفس والأنثروبولوجي وعلم الاجتماع ، والفلاسفة ، ورجال الدين ، وممثلي مختلف التشكيلات

والجماعات الاجتماعية والاستهلاكية .

غير أن تحديد ما هو ملائم لدعم قوى الحياة وتمييزه عما هو مدمر لها يتطلب أنواعا من البحث أعمق ، بما لا يقارن بالأبحاث التي تجريها هيئة الأغذية والعقاقير ، فالأبحاث الأساسية حول طبيعة الاحتياجات الإنسانية لم تكد تبدأ بعد ، ومجالها العلم الإنساني الجديد . نحن بحاجة إلى تحديد أي هذه الاحتياجات منشؤها تركيبنا العضوي ، وأيها نتيجة التقدم الثقافي الحضاري ، وأيها تعبير عن النضج الفردي ، وأيها غير طبيعي ومفروض على الفرد بفعل الصناعة ، وأيها يحرك النشاط ، وأيها يثبطه ، وما هي الاحتياجات التي لها جذور مرضية وما هي التي لها جذور صحية .

وعلى خلاف القرارات الحالية لهيئة الأغذية والعقاقير لا يجب أن تفرض - قهرا - الآراء التي تتوصل إليها جماعة الباحثين والخبراء الإنسانيين ، وإنما يجب أن تظل خطوطا للإرشاد ، مطروحة للنقاش بين المواطنين ، لقد أصبحنا اليوم على وعي كبير بمشكلة الأغذية الصحية وغير الصحية . ومواصلة المتخصصين للبحث في المجالات الأخرى يمكن أن تساعد المجتمع على التمييز بين الاحتياجات الرشيدة والاحتياجات المريضة فيها . وحينذاك سيتبين الناس أن أغلبية سلع الاستهلاك الحالية لا تتسبب إلا في تثبيط النشاط الإنساني ، وسيتبينون أن الشغف بكل ما هو جديد وكل ما هو سريع ، وهو شغف يسعون لإشباعه بمزيد من الاستهلاك ، ليس إلا انعكاسا لما يعانون من قلق ورغبة في الهروب من الذات ، وسيتبينون أن بحثهم الذي لا يتوقف عن شيء جديد يفعلونه أو شيء جديد يستهلكونه ليس إلا وسيلة يقي بها الشخص ذاته من أن يكون قريبا من ذاته أو من أي شخص آخر .

وتستطيع الإدارة الحكومية أن تسهل العملية التعليمية التربوية المنشودة بدعم إنتاج السلع والخدمات المرغوب فيها إلى أن يصبح إنتاجها مربحا . ويجب أن تكون هذه الجهود مصحوبة بحملة تعليمية واسعة للدعوة للاستهلاك الرشيد . . ومن المتوقع أن تقضي الجهود المتضافرة لتنمية شهية الناس

للاستهلاك الرشيد إلى تغيير النمط الاستهلاكي السائد . ليس من الضروري أن تتخذ الجهود التعليمية شكلا مشابها لحملات غسيل المخ التي هي طابع الأسلوب الإعلاني الصناعي (بل من الضروري ألا تكون كذلك) . ومع ذلك فسيكون من المعقول أن تحقق تلك الجهود التعليمية نتائج لا تقل كثيرا عن تلك التي تحققها الدعاية الصناعية .

ثمة اعتراض نمطي يثار ضد أي برنامج للاستهلاك (أو للإنتاج) الانتقائي على ضوء مبدأ تفضيل استهلاك (وإنتاج) ما يفيد الحياة الطيبة ، ويتلخص هذا الاعتراض في أن المستهلكين في اقتصاديات السوق الحرة يحصلون بالدقة على رغباتهم ، ومن ثم فلا مجال للإنتاج الانتقائي . وتقوم هذه الحجة على افتراض أن المستهلكين يرغبون في الحصول على ما يفيدهم ، وهو افتراض غير صحيح على الإطلاق ولن يلجأ إليه أحد (في حالة مستهلكي المخدرات وحتى في استهلاك السجاير) . والحقيقة الهامة التي تتجاهلها هذه الحجة هي أن رغبات المستهلكين يصنعها المنتجون . فعلى الرغم من التنافس بين مختلف الماركات ، تكون الحصيلة العامة للإعانات هي إذكاء شهوة الاستهلاك ، حيث تساعد جميع المصانع بعضها بعضا من خلال إعلاناتها ، ولا يمارس المشتري إلا امتيازا مشكوكا في قيمته حين يترك له حق الاختيار بين هذه الماركة أو تلك . ويحلو لمن يزعمون أن كلمة المستهلكين هي العليا أن يضربوا مثلاً بإخفاق شركة فورد للسيارات في ترويج سيارة الشركة من طراز « إدسل » (Edsel) . ولكن إخفاق هذا الطراز لا ينفي حقيقة أن الحملة الإعلامية التي عملت من أجل إدسل كانت دعاية من أجل شراء سيارة، ومن ثم استفاد منها جميع صانعي السيارات من كل الماركات ، باستثناء إدسل سيئة الطالع . وعلاوة على ذلك فإن رجال الصناعة يشكلون أذواق المستهلكين فهم لا ينتجون السلع مهما كانت صحية ومفيدة للمستهلك إذا كان الربح العائد منها على الصناعة ضعيفا .

إننا لن نستطيع أن نحقق الاستهلاك الرشيد إلا إذا وضعنا حدودا تحد من

حق المنشآت الإنتاجية الكبيرة في جعل الأساس الوحيد للإنتاج هو الربح والتوسع .

ويمكن إجراء هذه التغييرات بسن القوانين اللازمة دون تغير في دساتير الديموقراطيات الغربية . (فلدينا بالفعل كثير من القوانين التي تحد من حقوق الملكية لمراعاة الصالح العام) . والمهم في هذا الصدد هو توجيه الإنتاج وليس النيل من ملكية رأس المال . وعلى المدى البعيد ، بعد أن يتوقف التأثير الإيحائي للإعلانات ، يمكن أن تحدد أذواق المستهلكين ، حقيقة ، نوعية المنتجات . وحينذاك إما أن تغير المنشآت الإنتاجية تجهيزاتها وأساليبها لإشباع الطلب الجديد ، أو تنفق الحكومة ـ حيث لا يتوفر الاستثمار الخاص ـ رأس المال اللازم لإنتاج السلع والخدمات المطلوبة .

إن هذه التغييرات لا يمكن إجراؤها إلا بالتدريج وبرضا الأغلبية ، ولكن تراكمها يرقى إلى درجة تشكيل نظام اقتصادي جديد يختلف عن الرأسمالية الحالية بقدر ما يختلف عن نظام رأسمالية الدولة المركزية في الاتحاد السوفيتي ، كما يختلف عن نظام بيروقراطية الرفاهية الشاملة في السويد .

وغني عن الذكر أن الشركات الكبرى ستستخدم نفوذها الهائل من البداية لمحاربة هذه التغييرات . ولا توجد قوة قادرة على تحطيم مقاومة الشركات إلا الرغبة الكاسحة لمجموع المواطنين في تحقيق الاستهلاك الرشيد .

ومن بين الأساليب التي يمكن من خلالها أن يثبت المستهلكون قوتهم أن ينشئوا حركة قوية مناضلة يمكن أن تستخدم التهديد بسلاح إضراب المستهلكين . لنفرض مثلا أن ٢٠٪ من مستهلكي السيارات الأمريكيين قرروا الكف عن شراء السيارات الخاصة لأنهم يرون أن السيارة الخاصة ـ حين تقارن بنظام ممتاز للمواصلات العامة ـ ليست إلا تبديدا اقتصاديا وسموما ايكولوجية ودمارا سيكولوجيا ، حيث إنها نوع من الإدمان الذي يخلق إحساسا زائفا بالقوة ، ويذكي مشاعر الحسد ، ويساعد الإنسان على الهروب من ذاته . لا يستطيع إلا اقتصادي متخصص أن يحدد كمية الخسائر التي يمكن أن يحدثها مثل

هذا القرار لصناعة السيارات ، ولشركات البترول أيضا . ولكن لا جدال في أن إضرابا للمستهلكين بهذا المقياس يمكن أن يسبب متاعب هائلة لاقتصاد قومي متمحور حول إنتاج السيارات . لا يريد أحد ، طبعا ، أن يسبب المتاعب للاقتصاد الأمريكي ، وإنما أردنا بهذا المثل (إمكان إضراب المستهلكين عن الشراء لشهر واحد فحسب) ، أن نبين القوة الكافية في أيدي المستهلكين ، والتي لو أحسنوا استخدامها لأمكنهم إحداث تغييرات في نظام الإنتاج بأسره .

والميزة الكبرى في إضرابات المستهلكين هي أنها يمكن أن تتم دون أن تكون الحكومة طرفا على أي نحو ، كما أنه من الصعب جدا تحطيمها (إلا إذا اتخذت الحكومة إجراءات لإكراه المواطنين على شراء سلع لا يريدونها !) ، كما أنها ليست بحاجة إلى الحصول على موافقة ٥١٪ من المواطنين لحمل الحكومة على اتخاذ إجراءات في صالحها . والحقيقة أن ٢٠٪ فقط من مجموع المستهلكين يمكن أن يكون تأثيرهم حاسما . كذلك يمكن أن تجتاز إضرابات المستهلكين الفواصل السياسية وحواجز الشعارات واللافتات . فالناس ذوو التوجه الإنساني ، محافظين كانوا أو ليبراليين أو يساريين ، يمكن أن يتوحدوا بدافع واحد ، هو الرغبة في نمط استهلاكي رشيد وإنساني . ويمكن لقيادة حركة مستهلكين راديكالية أن تسعى لتحقيق مطالبها بغير إضراب ، وذلك بإرسال مندوبين للتفاوض مع شركات الإنتاج المعنية (واشتراك مندوبين عن الحكومة) ، والتقدم بالمطالب والتفاوض . إن هذه الطريقة لن تختلف عن الطرائق المتبعة لبدء إضراب عمالي ، أو تلافي حدوثه أو إنهائه .

والمشكلة كلها تتلخص في جعل المستهلكين على وعي بأمرين :

(١) احتجاجهم اللاشعوري جزئيا ، ضد السعار الاستهلاكي .

(٢) القوة الكامنة التي يملكونها والتي لا ينقصها سوى تنظيم المستهلكين ذوي التوجه الإنساني . إن مثل هذه الحركة للمستهلكين يمكن أن تكون تعبيرا وتجسيدا لنوع من الديموقراطية الحقيقية الأصيلة ، حيث يحاول الأفراد التعبير

عن أنفسهم تعبيرا مباشرا ، وأن يغيروا مسار التطور الاجتماعي بأسلوب حي غير مغترب . كل ذلك بناء على خبرة شخصية حياتية ، لا على شعارات سياسية .

غير أن حركة مستهلكين ، مهما كانت فاعليتها ، لن تكون كافية طالما ظل نفوذ الشركات الكبرى طاغيا كما هو الآن . فالحق أن بقايا الديموقراطية التي لاتزال موجودة مهددة بالاستسلام التام للفاشية التكنوقراطية التي تسعى لإقامة مجتمع من الناس الآليين ممتلئي البطون ، وهو النمط الذي طالما أثاروا الذعر منه ، بدعوى أنه النمط الشيوعي . فلابد من تحطيم قبضة الشركات الكبرى التي تزداد إحكاما كل يوم على الحكومة ، وعلى مجموع السكان (من خلال السيطرة على الأفكار بالوسائل المختلفة لغسيل المخ) . وللولايات المتحدة تقاليد في محاولة الحد من سطوة ونفوذ الشركات الكبرى ، وتعبر عن ذلك القوانين المناهضة للاحتكار . وتقوية الوجدان العام في هذا الاتجاه يمكن أن تدفع إلى تطبيق روح هذه القوانين على القوى العظمى للشركات العملاقة الموجودة ، وأن تدفع إلى تقسيم هذه الإمبراطوريات إلى وحدات أصغر .

لكي يقيم الناس مجتمعا أساسه الكينونة يجب عليهم ـ كمواطنين ـ أن ينشطوا في المساهمة في تسيير الاقتصاد . ومن ثم فإن تحررنا من نمط الوجود القائم على التملّك لن يكون ممكن التحقيق إلا بممارسة كاملة لديموقراطية المشاركة في المجالين السياسي والصناعي .

وهذه فكرة يتفق عليها أغلبية الناس ذوي التوجه الإنساني الراديكالي .

تتضمن فكرة الديموقراطية الصناعية أن يشترك كل شخص يشتغل في المنشأة الصناعية وغيرها ـ يشترك بدور فعّال في حياة المنشأة ، وأن يحاط علما بشؤونها ، ويسهم في عملية إصدار القرار ، بدءا من الأمور التي تخص عمله ودوره في العملية الإنتاجية وشؤون أمنه وتأمينه وصحته . (وقد تمت تجربة هذا بقدر من النجاح في عدد قليل من المنشآت في السويد والولايات المتحدة) . . .

وصولا إلى عملية صنع القرار في المستوى الأعلى المتعلق بالسياسة العامة للمنشأة .

ومن الأركان الجوهرية للديموقراطية الصناعية أن يقوم العمال والمستخدمون والموظفون بتمثيل أنفسهم بأنفسهم لا أن يقوم بتمثيلهم نقابيون رسميون من خارج المنشأة . وتتضمن الديموقراطية الصناعية فكرة أن المنشأة ليست مجرد مؤسسة اقتصادية تكنولوجية ، وهي أيضا مؤسسة اجتماعية يقوم كل أعضائها بأدوار شخصية في دورة حياتها وأسلوب تسييرها ، ومن ثم فأمورها تهم كل عضو فيها .

وتسرى هذه المبادىء نفسها على متضمنات الديموقراطية السياسية . تستطيع الديموقراطية أن تقاوم خطر الشمولية إذا أمكن تحويلها من ديموقراطية سلبية « ديموقراطية متفرجين » إلى ديموقراطية إيجابية نشيطة « ديموقراطية مشاركة » ، حيث شؤون الجماعة قريبة إلى قلوب المواطنين وتهمهم بالقدر نفسه الذي تهمهم شؤونهم الشخصية - أو بتعبير أفضل - حيث تكون مصالح الجماعة هي الشاغل الشخصي لكل فرد من أفرادها . وبالمشاركة في حياة الجماعة وشؤونها يصبح الأفراد أكثر إقبالا وحماسا لحياتهم الشخصية . والحق أن الديموقراطية السياسية الحقة لا تكون جديرة بهذه الصفة إلا إذا كانت الحياة في كنفها مشوقة ومثيرة للاهتمام . إن ديموقراطية المشاركة من هذا النوع - على عكس « الديموقراطيات الشعبية » و « الديموقراطية المركزية » - ستكون بطبيعتها غير بيروقراطية ، كما أنها تخلق مناخا لا يسمح بظهور الديماجوجيين (الدعاة الكاذبين) .

والأرجح أن رسم مخططات لتسيير ديموقراطية المشاركة عملية أصعب كثيرا من صياغة مواد دستور ديموقراطي في القرن الثامن عشر . ولابد من تضافر جهود جبارة لعدد كبير من الشخصيات المتجردة القادرة على التوصل إلى مبادىء جديدة ، وصياغة وسائل جديدة لبناء ديموقراطية المشاركة . وأسوق هنا مثالا وحيدا من اقتراحات كثيرة ممكنة سبق أن كتبته منذ أكثر من عشرين عاما في

كتابي : « المجتمع السليم » . ويتلخص الاقتراح في العمل على تكوين مئات الآلاف من مجموعات المواجهة (تتشكل كل واحدة من حوالي خمسمائة عضو) ، وأن تجعل كل واحدة من نفسها هيئة دائمة للتداول واتخاذ القرارات فيما يتعلق بجميع المشكلات الأساسية في الاقتصاد والسياسة الخارجية والصحة والتعليم وغيرها من أوجه الحياة والرفاهية . وتقدم لهذه المجموعات المعلومات وثيقة الصلة بالموضوع (وسنناقش طبيعة هذه المعلومات فيما بعد) لتتولى مناقشتها (دون حضور أحد من خارجها) ، ثم تقوم بالتصويت على النتائج التي يتم التوصل إليها (وباستخدام ما لدينا من وسائل تكنولوجية يمكن جمع وإحصاء تلك الأصوات في يوم واحد) . وتشكل هذه الجماعات في مجموعها مجلسا يمثل القاعدة الشعبية يمكن أن يكون له نفوذ حاسم على السلطة التشريعية ، فضلا عن نفوذه لدى الجهات والهيئات السياسية الأخرى .

وقد يقال لماذا نشغل أنفسنا بعمل كل هذه المخططات التي تحتاج لكل هذا الجهد ، بينما صناديق أجهزة سبر الرأي العام تستطيع استطلاع رأي مجموع السكان في فترة زمنية لا تزيد على تلك ؟ والحق أن هذا السؤال الاعتراضي يمس جانبا خلافيا شديد الأهمية يتعلق بمشكلة التعبير عن الرأي العام . إن الآراء التي تجمعها تلك الأجهزة لا تزيد في الحقيقة على كونها وجهات نظر كوّنها هذا الشخص أو ذاك ، دون أن يتوفر لديه الحد الأدنى من المعلومات اللازمة والمناقشة والتفكير النقدي . هذا فضلا عن أن الناس الذين يؤخذ رأيهم يعرفون أن هذا الرأي لن يؤخذ في الاعتبار ، ومن ثم فليست له أي فاعلية . كما أن مجموع هذه الآراء يشكل رأي الناس في لحظة واحدة بعينها ، ولكنه لا ينبئنا بشيء عن الاتجاهات والتيارات التحتية التي يمكن أن تولد الآراء المغايرة إذا اختلفت الظروف . وبالمثل حين يدعى الناخبون للإدلاء بأصواتهم في الانتخابات السياسية فإنهم يعلمون أنهم ، بعد أن يصوتوا لصالح مرشح معين ، لن يكون لهم بعد ذلك نفوذ أو تأثير يذكر على سير الأحداث ، بل إن التصويت في انتخابات سياسية يمكن أن يكون ، من بعض الوجوه ، أسوأ من

عملية إبداء الرأي في عمليات سبر الرأي العام : بسبب ما يتبع في تلك الانتخابات من أساليب ، تعطل التفكير ، هي أقرب لإيحاءات التنويم المغناطيسي . وتصبح الانتخابات نوعا من المسلسلات التلفازية المثيرة تجري فيها المنافسات ، ليس بين المواقف السياسية ، بين طموحات المرشحين وتطلعاتهم . ويمكن أن يساهم الناخبون في العرض المسرحي بالإدلاء بأصواتهم لصالح هذا المرشح أو ذاك . وعلى الرغم من أن عددا كبيرا من المواطنين يضنون حتى بهذا الجهد الصغير إلا أن الأغلبية تتابع بشغف وافتتان هذا العرض الروماني الحديث الذي يتصارع ويتقاتل فيه السياسيون المعاصرون عوضا من المصارعين في حلبات روما القديمة .

إن أي إنسان لا يستطيع أن يكوّن رأيا عن اقتناع حقيقي إلا إذا توفر شرطان : معلومات كافية ، ومعرفة أن لرأيه قيمة وأثرا . إن الرأي الذي يكونه متفرج لا حول له ولا قوة لا يعبر عن اقتناع حقيقي ، ولا يعدو أن يكون مجرد لعبة لا تختلف كثيرا عن إبداء الرأي في نوع السجاير التي يفضل تدخينها . ولهذا فإن الآراء التي يدلي بها الناس عند سبر الرأي العام أو في الانتخابات ليست هي أفضل الآراء والأحكام التي يمكن أن يصل إليها الناس ، وإنما هي الأسوأ . وهذه حقيقة يؤكدها مثالان لما يمكن أن يتوصل إليه الناس من آراء وأحكام أفضل كثيرا من تلك التي يتوصلون إليها في الشؤون السياسية ، وذلك في : (أ) شؤونهم الخاصة ، وبالأخص في شؤون المال والأعمال ، كما أثبت جوزيف شومبيتر ، (ب) وفي مجالس المحلفين . والمعروف أن مجالس المحلفين تتشكل من مواطنين عاديين يطلب منهم اتخاذ قرارات في قضايا كثيرا ما تكون على درجة عالية من الصعوبة والتعقيد . ولكن أعضاء تلك المجالس يطلعون على جميع المعلومات والبيانات اللازمة ، وتتاح لهم الفرصة للمناقشة المتأنية ، كما يعرفون أن الرأي الذي ينتهون إليه تتوقف عليه حياة وسعادة الأشخاص الذين فوضوا للنظر في قضيتهم . والنتيجة المنطقية هي أن قرارات المحلفين غالبا ما تتسم بقدر عال من الموضوعية والعمق . أما الأشخاص شبه المنوّمين ،

الذين لا حول لهم ولا طول ، ولا علم لهم بشيء عن أي شيء فلا يمكن أن يكونوا أي معتقدات . إن الرأي المعبر عنه ديموقراطيا إن لم تتوفر له المعلومات الضرورية وفرصة للتمعن وقدرة على جعله مؤثرا وفاعلا فلن يختلف كثيرا عن التصفيق والتهليل في المباريات الرياضية .

كذلك تتطلب المشاركة النشيطة في الحياة السياسية أعلى درجة ممكنة من اللامركزية في الصناعة والسياسية .

ذلك أن بحكم الطبيعة المتأصلة في الرأسمالية المعاصرة يتعاظم حجم المنشآت الاقتصادية والأجهزة الحكومية باطراد لتصبح كائنات عملاقة تدار إدارة مركزية من أعلى بواسطة آلة بيروقراطية . ولن يقوم مجتمع على دعائم إنسانية مالم تتوقف عملية المركزية هذه ، وتبدأ عملية غير مركزة على نطاق واسع . وثمة أسباب عديدة تستوجب ذلك لأنه إذا تحول مجتمع إلى ما سماه ممفورد « آلة كلية » (أي إذا تحول المجتمع كله ، بما فيه البشر ، إلى آلة كبيرة يمكن أن تدار إدارة مركزية) فإنه يصبح من المستحيل تقريبا تجنب الفاشية في المدى البعيد للأسباب الآتية : (أ) يصبح الناس قطيعا من الغنم ، ويفقدون القدرة على التفكير النقدي ، ويشعرون بالعجز ، ويصابون بالسلبية ، ويتطلعون ـ بالضرورة ـ لظهور زعيم يدلهم على ما يفعلون ، ويعرف ما لا يعرفون . (ب) يستطيع أي شخص تمكنه الظروف من الإمساك بالآلة أن يديرها ، ولن يكلفه ذلك إلا مجرد الضغط على الأزرار المناسبة . فالآلة الكلية ، ومن أمثلتها السيارة ، هي التي تقوم أساسا بتسيير ذاتها ، حيث لا يتطلب الأمر من الشخص الذي يجلس خلف عجلة القيادة إلا أن يضغط على بعض الأزرار ، ويتحكم في التوجيه ، ويضغط على الكابح ، ويكون متنبها لبعض التفاصيل الصغيرة المشابهة . والمستويات الكثيرة في الآلة البيروقراطية الكلية هي المناظرة لما في السيارة وأشباهها من عجلات وتروس متعددة . وما أسهل على شخص متوسط الذكاء والقدرات أن يدير الآلة البيروقراطية بمجرد أن يوضع في كرسي السلطة .

ويجب ألا توكل مهمات الإدارة الحكومية الفيدرالية (في الولايات المتحدة) إلى الولايات . فهذه أيضا كائنات مهولة ، وإنما يجب أن تقوم بها إدارات محلية صغيرة ، حيث لا يزال الناس يعرفون بعضهم بعضا ، ومن ثم يستطيعون أن يساهموا مساهمة نشيطة في إدارة شؤونهم المحلية . كذلك يجب أن ترمي اللامركزية في الصناعة إلى إعطاء صلاحيات أكبر للأقسام الصغيرة في المنشأة ، وتقسيم الشركات العملاقة إلى كثير من الوحدات الصغيرة .

وتستلزم المشاركة النشيطة والمسؤولة أيضا أن تحل إدارة إنسانية محل الإدارة البيروقراطية . والملاحظ أن الكثيرين لا يزالون يعتقدون بأن أي إدارة بمقياس كبير لابد ، بالضرورة ، من أن تكون إدارة بيروقراطية ، أي أن تكون نوعا من الإدارة الاغترابية . وليست أغلبية الناس على وعي بكم هي مميتة الروح البيروقراطية ، وإلى أي حد تمكنت من اجتياح كل مجالات الحياة ، حتى تلك التي تبدو أبعد ما تكون عن ذلك ، مثل مجال العلاقات بين الأطباء والمرضى ، وبين الأزواج والزوجات . ذلك أننا يمكن أن نعرّف الأسلوب البيروقراطي بأنه : (أ) يدير شؤون البشر وكأنهم مجرد أشياء ، (ب) ينظر إلى الجانب الكمي في الأشياء أكثر من الاهتمام بنوعيتها ، وذلك لكي يجعل تقديراته أسهل وأرخص . فالبيروقراطي يبني قراراته على قواعد ثابتة بنيت على بيانات إحصائية ، ولا تكون قراراته استجابة للكائنات الإنسانية الحية التي تقف أمام مكتبه . ويتخذ البيروقراطيون مواقفهم من مختلف القضايا وفقا لما ترجحه الإحصاءات ، ولا يلقون بالا لما يحدث من خسائر أو أضرار بنسبة ٥٪ أو ١٠٪ من المجموع العام من الحالات ، وهي تلك التي لا تنطبق عليها مواصفات النموذج البيروقراطي العام . والبيروقراطي يخشى المسؤولية الفردية ، ويحتمي وراء القواعد واللوائح ، وينبع أمنه وكبرياؤه من الولاء للوائح والروتين ، لا من الولاء لقوانين القلب الإنساني .

ويعد إيخمان نموذجا متطرفا للبيروقراطي . فهو لم يعدم مئات الآلاف من البشر لأنه كان يكرههم ، فهو لم يكن يحب أو يكره أحدا ، وإنما كان يقوم

بواجبه ، لم يكن يهمه إلا تنفيذ التعليمات ، ولم يشعر أبدا بالذنب إلا عندما كان لا ينفذها . وقد أعلن (مسيئا بذلك لقضيته) إنه لم يشعر بأنه ارتكب خطأ إلا في أمرين : عندما كان في طفولته يهرب من المدرسة ، وعندما رفض الالتجاء إلى المخبأ أثناء غارة جوية . وهذا لا ينفي وجود عنصر سادي في شخصية إيخمان ، وفي شخصيات كثيرة أخرى من البيروقراطيين ، أي شهوتهم للتحكم في الكائنات البشرية الحية . غير أن هذه السمة السادية تعتبر ثانوية ومترتبة على العناصر الأخرى في الشخصية البيروقراطية وهي انعدام التجاوب الإنساني ، وعبادة القواعد والتعليمات واللوائح .

أنا لا أقول إن كل بيروقراطي ليس إلا صورة مكررة من إيخمان . فأولا ليس كل من يتواجد في مركز بيروقراطي له شخصية بيروقراطية ، وثانيا يحدث كثيرا ألا يتمكن السلوك البيروقراطي من الاستحواذ التام على الشخصية والقضاء على كل جوانبها الإنسانية . ومع ذلك يوجد كثير من أشباه إيخمان بين البيروقراطيين ، وكل ما هنالك من فرق بينهم وبينه هو أن الظروف لم تضعهم في موقف يستوجب القضاء على حياة الآلاف من البشر . فالبيروقراطي في مستشفى إذا رفض استقبال مريض حالته خطيرة لأن اللوائح تنص على أن المريض يجب أن يكون محولا من طبيب ممارس ، فإن هذا البيروقراطي لا يختلف في سلوكه هذا عن سلوك إيخمان . وكذلك الأمر بالنسبة للمختص الاجتماعي الذي يمكن أن يترك مواطنا يموت جوعا لأنه لا يريد أن يفرط في تنفيذ اللوائح والتعليمات حرفيا . ولا يقتصر هذا السلوك البيروقراطي على الموظفين والمستخدمين والمديرين ، وإنما يمكن أن يتواجد أيضا بين أطباءوممرضات ومدرسين وأساتذة ، وبين كثير من الأزواج في علاقتهم بزوجاتهم ، وكثير من الآباء في علاقتهم بأطفالهم .

يستطيع البيروقراطيون بمجرد أن يحولوا الكائنات البشرية إلى أرقام أن يرتكبوا أفعالا في غاية القسوة ، ليس لأن في قلوبهم ضراوة بقدر أفعالهم ، وإنما لأنهم لا يشعرون بأي رابطة إنسانية تربطهم برعاياهم . وإذا كان البيروقراطي

أقل شرا من السادي الخالص ، إلا أنه أشد خطراً ، لأنه لا يعاني من أي صراع بين الضمير والواجب . فضميره مرتاح طالما هو يقوم بواجبه . والكائنات البشرية بالنسبة له ليست موضعا للتكافل والحنان والتعاطف .

مازلنا نصادف بيروقراطيين من الطراز القديم الذين تغلب القسوة على مظهرهم ، وذلك في بعض المؤسسات العتيقة ، مثل السجون والمستشفيات ومكاتب الضمان الاجتماعي حيث يتمتع الواحد منهم بسلطات كبيرة يمارسها على عدد كبير من الضعفاء والمساكين . أما البيروقراطيون في الصناعة الحديثة فليس من سماتهم قوة المظهر ، وليست السادية من سماتهم البارزة ، وإن كان يمكن أن يستمتعوا بما لهم من سلطان على البشر ، ولكننا نلحظ فيهم الولاء البيروقراطي لشيء هو ـ في هذه الحالة ـ الولاء للنظام ، فهم يؤمنون بقدسية النظام . فالمؤسسة هي بيتهم ووطنهم ، ولوائحها مقدسة لأنها قائمة على العقل .

ولكن يستحيل على البيروقراطي ، سواء من الطراز القديم أو من الطراز الحديث ، أن يتعايش مع نظام تسوده ديموقراطية المشاركة لأن الروح البيروقراطية لا تتماشى مع روح المشاركة النشيطة للمواطن الفرد . وعلى علماء الاجتماع الجدد أن يحاولوا اكتشاف وتخطيط أشكال جديدة لإدارة كبيرة ، ولكنها غير بيروقراطية ، تقوم على مبدأ التجاوب مع البشر والاستجابة المسؤولة لضرورات الموقف ، وليس على مجرد التطبيق الحرفي للوائح والقواعد . وإن إدارة غير بيروقراطية ممكنة فعلا إذا أفسحنا المجال لتلقائية الاستجابات لدى المديرين ، ولم نجعل من مبدأ الاقتصاد والتوفير وثنا معبودا .

إن النجاح في إقامة مجتمع على مبدأ الكينونة ، لا التملّك ، يتوقف على إجراءات كثيرة أخرى . وأنا ، إذ أقدم الاقتراحات التالية ، لا أدعى أنني أكتشف الجديد ، وإنما يشجعني على كتابتها حقيقة أن كثيرين غيري من

الكتّاب ذوي التوجه الإنساني قد سبقني إليها ، كل على طريقته(*) .

يجب حظر كل أساليب غسيل المخ المستخدمة في الإعلانات السياسية والصناعية . فخطورة أساليب غسل المخ تلك لا تقتصر على دفعنا إلى شراء أشياء لا نريدها ، ولسنا بحاجة إليها ، وإنما هي أيضا تقودنا لاختيار ممثلين سياسيين لا يمكن أن نريدهم ، أو نحتاج إليهم لو كنا مالكين تماما لقدراتنا الذهنية . فالحقيقة أن أساليب الإعلان التي توجهنا نجحت في جعلنا غير مالكين تماما لقدراتنا الذهنية بفضل التشابه بين تلك الأساليب وأساليب الإيحاء المتبعة في التنويم المغناطيسي . ولدرء هذا الخطر يجب منع الأساليب الإيحائية المغيبة للعقل في الدعاية للسلع وللسياسيين[1] .

إن الأساليب الإيحائية شبه التنويمية المستخدمة في الإعلانات التجارية والدعاية السياسية تعد خطرا كبيرا على الصحة العقلية ، وخصوصا على الصفاء الذهني والتفكير النقدي واستقلالية الوجدان . ولاشك عندي أن دراسة استقصائية جادة يمكن أن تثبت أن الأضرار التي تلحقها المخدرات بالعقل ليست إلا جزءا يسيرا بالقياس للأضرار التي تحدثها أساليب غسيل المخ تلك ، من الإيحاءات التي تعمل من تحت الوعي إلى الأساليب المشابهة لأساليب التنويم ، مثل التكرار المستمر ، وحرف التفكير العقلاني بإثارة الغرائز وشهوة الجنس . وهل يوجد ماهو أقدر على تعطيل العقل الإنساني من قذفه بهذا الوابل الذي لا يتوقف من الأساليب الإيحائية ، وخصوصا في إعلانات التلفاز التجارية ؟ وهذا الهجوم الضاري على الحقيقة وعلى الإحساس بالواقع يلاحق الأفراد في كل وقت وفي كل مكان أثناء الساعات العديدة التي يقضونها كل يوم في مشاهدة التلفاز ، وأثناء قيادة السيارات وهم على طرق السفر ، وأثناء

(*) لكيلا أثقل على القارىء أحجمت عن اقتباس كثير من الكتابات التي تتضمن اقتراحات مشابهة . ويمكن للقارىء المهتم أن يرجع إلى كثير من الكتب الواردة في قائمة المراجع .

(١) راجع رواية « السائرون نياما » ، لسعد مكاوي . (المراجع) .

المعارك الانتخابية السياسية ، وغير ذلك كثير . والأثر المميز لهذه الأساليب الإيحائية هو أنها تخلق مناخا عاما بين اليقظة والنوم ، بين التصديق والتكذيب ، وأنها تفقد الإنسان الإحساس بالحقيقة .

وإيقاف سموم الإيحاء الجمعي سيكون له على مجموع المستهلكين أثر انسحابي لا يختلف كثيرا عن الأعراض الانسحابية التي يعرفها المدمنون حين يتوقفون عن تعاطي المخدرات .

* يجب إغلاق الهوة التي تفصل بين الأمم الغنية والأمم الفقيرة :

لا يكاد يجادل أحد في أن استمرار هذه الهوة ، واتساعها ، سيفضيان إلى كارثة . ولم تعد الأمم الفقيرة تقبل استغلال الأمم الغنية إياها كقدر محتوم . وعلى الرغم من أن الاتحاد السوفيتي لا يزال يستغل الدول التابعة له بالاسلوب الاستعماري نفسه ، إلا أنه يستفيد من مقاومة الشعوب المضطهدة ويشجعها كسلاح سياسي ضد الغرب . ولم يكن ارتفاع أسعار البترول إلا بداية ورمزا لمطالبة الشعوب المستعمرة بإنهاء النظام الذي يدفعهم إلى بيع موادهم الخام بأسعار رخيصة وشراءالسلع الصناعية بأسعار باهظة . كذلك كانت حرب فيتنام رمزا لبداية انتهاء سيطرة الغرب على الشعوب المستعمرة سياسيا وعسكريا . ما الذي سيحدث إذا لم تتخذ خطوات حاسمة من أجل سد الثغرة بين البلاد الغنية والبلاد الفقيرة ؟ إما أن تنتشر الأوبئة في قلعة المجتمعات البيضاء ، وإما أن تدفع المجاعات سكان البلاد الفقيرة إلى درجة من اليأس تجعلهم يُقْدمون ، ربما بمعونة بعض من يعطف على قضيتهم في العالم الصناعي ، على بعض أعمال الدمار ، ربما إلى حد استخدام أنواع من الأسلحة الميكروبية والنووية الصغيرة التي يمكن أن تشيع الفوضى في القلعة البيضاء .

ويمكن تجنب الكارثة بالسيطرة على ظروف الجوع ، والمجاعة والأمراض التي تجتاح العالم الفقير . ولكي يتم هذا فإن مساعدة البلاد الصناعية أمر ضروري

وحيوي . ويجب أن تكون أساليب هذه المعونة مبرأة من كل قصد للربح ، أو الحصول على امتيازات سياسية من طرف البلاد الغنية ، كما يجب أن تكون مبرأة من فكرة فرض المبادىء السياسية والاقتصادية للرأسمالية على بلاد آسيا وأفريقيا . وغني عن الذكر أن أكفأ أسلوب لتقديم المعونة الاقتصادية أمر سيقرره الخبراء الاقتصاديون .

ولكن ، من هم الخبراء الحقيقيون الجديرون بخدمة هذه القضية ؟ إنهم أولئك الموهوبون ليس بالعقول النابهة فحسب ، وإنما أيضا بالقلوب الطيبة والمشاعر الإنسانية التي ترشدهم لأفضل الحلول . ولكي يكون هؤلاء الخبراء جديرين بالاستشارة وتوصياتهم جديرة بالتنفيذ يجب أن يكون التوجه التملّكي عندهم ضئيلا ، وأن يكون لديهم ـ عوضا منه ـ إحساس متعاظم بالتكامل والرعاية (وليس بالشفقة) . ولا يقتصر معنى الرعاية هنا على رعاية إخواننا في البشرية على هذا الكوكب ، وإنما يشمل رعاية الأجيال القادمة . فالحق أن أكثر ما في أنانيتنا الحالية من خطورة هو أننا نواصل نهب وتدمير المواد الخام للكوكب ، وتسميم البيئة الطبيعية ، والإعداد للحرب النووية . فهل يصح أن نترك لأبنائنا وأحفادنا مثل هذه التركة الثقيلة .

هل يمكن أن يحدث مثل هذا التغير في نفوس البشر ؟ لا نستطيع أن نجزم بإجابة عن هذا السؤال . ولكن على العالم أن يكون على يقين بأنه إن لم يحدث فسيصبح من المستحيل السيطرة على الصراع بين الأمم الغنية والأمم الفقيرة .

* سيختفي كثير من الشرور الموجودة في كل من النظامين الرأسمالي والشيوعي الراهنين إذا تم توفير دخل سنوي مضمون لكل فرد[1] .

وجوهر هذه الفكرة هو أن كل إنسان ، بغض النظر عما إذا كان يعمل أو لا

---

(١) كتبت عن هذا الاقتراح عام ١٩٥٥ في كتابي « المجتمع السليم » . وقدم اقتراح مشابه في ندوة عقدت في أواسط الستينات . (وهي ندوة حرر نتائجها أ . تيوبالد (A.Theobald) ، انظر قائمة المراجع) .

يعمل ، له الحق في المأوى والمأكل الذي لا يجعله يموت جوعا . يجب أن يحصل كل واحد ، ليس أكثر ولا أقل ، على ما يلزم للحياة في حدود الكفاف . ربما كان هذا حقا جديدا بالمنظور الحديث ، على الرغم من أنه كان قاعدة مسلماً بها في الزمان القديم ، نادت به المسيحية[1] ، ومارسته كثير من القبائل البدائية ، وهو أن لكل كائن إنساني حقا غير مشروط في الحياة ، بغض النظر عن كونه يقوم بالواجب نحو المجتمع أم لا . إنه حق نعترف به لحيواناتنا الأليفة ، وإن كنا لم نعترف به بعد لإخواننا في البشرية .

إن مجال الحرية الفردية سيتسع اتساعا كبيرا بضمان هذا الحق ، حيث لن يكون ثمة إنسان يعتمد اقتصاديا على آخر (على والد أو زوج أو صاحب عمل) ، ومن ثم يكون مهددا بالموت جوعا إن كف الآخر عن إعالته . فطالما لم يكن هذا الحق مقرا فإن الأشخاص الموهوبين الذين حاولوا الارتقاء بالحياة إلى أنماط جديدة كانوا يضطرون للتضحية بالمخاطرة بقبول الحياة في فقر وعوز . ونستطيع أن نقول إن مجتمعات الرفاهية الحديثة قد أخذت - تقريبا - بهذا المبدأ . وكلمة « تقريبا » هنا تعني أنها لم تأخذ به حقيقة . فلا تزال توجد بيروقراطية تدير شؤون الناس ، وترصد أحوالهم ، وتمتهنهم . فالحصول على دخل مضمون لن يضطر أي إنسان لتقديم ملف لإثبات حاجته إلى غرفة بسيطة ونصيب أدنى من المواد الغذائية . ومن ثم لن تكون هناك حاجة إلى جهاز بيروقراطي لإدارة نظام للضمان الاجتماعي ، بما يعني ذلك من تبديد مادي وإهدار لكرامة الناس .

إن دخلا سنويا مضمونا هو الضمان للحرية والاستقلالية الحقيقية للأفراد . ولهذا السبب لا يقبله أي نظام قائم على الاستغلال والسيطرة ، وخصوصا إذا كان قائما على أي شكل من أشكال الدكتاتورية . فمما يلفت النظر في النظام

(١) وكذلك الإسلام . (المراجع) .

السوفيتي أن ثمة رفضا عنيدا لأي اقتراحات تقدم لتوفير سلع مجانية (مثل وسائل النقل العام والحليب) ، والاستثناء الوحيد هو الخدمة الطبية . وحتى المجانية في هذا المجال ظاهرية ، حيث تترتب هذه المجانية على شرط واضح هو ثبوت أن الإنسان مريض .

وإذا أحصينا في أيامنا هذه تكاليف الجهاز البيروقراطي للتأمين الاجتماعي (ضد العجز والبطالة والشيخوخة) ، ونفقات علاج الأمراض وخصوصا النفسية ، التي من بينها النزوع الإجرامي وإدمان المخدرات (وأغلبيتها أشكال من التمرد على القهر والملل) فمن الأرجح أننا سنجد أن مجموع المبالغ التي تنفق عليها تفوق المطلوب لصرف دخل مضمون لأي شخص يطلبه . وقد تبدو الفكرة خطرة وغير مقبولة من أولئك الذين يعتقدون أن الناس كسالى بالطبيعة . ولكن هذه الفكرة المبتذلة التي لا أساس لها من الصحة ليست إلا شعارا لتبرير التشبث بممارسة السلطة والنفوذ على الضعفاء وغير القادرين .

* يجب تحرير النساء من هيمنة الرجال :

فتحرير المرأة شرط أساسي لكي يصبح المجتمع إنسانيا . لقد بدأت هيمنة الرجال على النساء منذ حوالي ستة آلاف عام فحسب ، بعد أن سمح تحقيق فائض الإنتاج الزراعي بتأجير العمال واستغلالهم ، وتنظيم الجيوش ، وإقامة الدولة المدنية القوية(*) ـ بعدئذ تمكنت الجهود المتضافرة للرجال من السيادة ، لا على حضارات الشرق الأوسط وأوروبا فحسب ، ولكن على أغلبية حضارات العالم ، وأخضعت النساء لهيمنة الرجال . هكذا قام انتصار الذكر على الأنثى لدى النوع البشري على النفوذ الاقتصادي للرجال ، والجهاز العسكري الذي بنوه .

إن الحرب بين الجنسين قديمة قدم الحرب بين الطبقات ، ولكنها اتخذت

(*) سبق أن تناولت موضوع النظام الأمي المبكر والأدبيات المتعلقة بالموضوع في كتابي عن « تشريح النزوع البشري للتدمير » .

أشكالا أكثر تعقيدا ، فالرجال بحاجة إلى النساء ، لا كحيوانات كادحة فحسب ، وإنما أيضا كأمهات وحبيبات وأنيسات . قد تتخذ الحرب بينهما أشكالا مكشوفة وفظة ، ولكنها غالبا ما تكون مموهة وغير معلنة . لقد خضعت النساء للقوة المهيمنة ، ولكنهن لم يتوقفن عن الحرب بأسلحتهن الخاصة ، وفي مقدمتها السخرية من الرجال والضحك عليهم .

لقد تسبب إخضاع نصف الجنس البشري بواسطة النصف الآخر ، ولا يزال يتسبب ، في أضرار جسيمة لكليهما : فالرجال يلبسون أثواب المنتصرين ، بينما تلبس النساء مسوح الضحايا . ولا توجد علاقة بين رجل وامرأة مبرأة من اللعنة ، لعنة إحساس الرجل بالتفوق وإحساس المرأة بالنقص . هذه اللعنة الموجودة حتى الآن ، وحتى بين أولئك الذين يقفون ضد سيطرة الرجل عن وعي كامل . (مع مزيد الأسف ، افترض فرويد ، ويعد من بين المؤمنين إيمانا قاطعا بتفوق الرجل ، افترض أن إحساس الأنثى بالضعف يرجع لجزع مزعوم بسبب حرمانها من عضو الذكورة ، وأن عدم الإحساس بالأمان عند الرجال يرجع إلى خوف مزعوم لديهم جميعا من الخَصْي . ولكن ما يعنينا في هذه الظاهرة هو أعراض ومظاهر الحرب بين الجنسين وليس الفروق والاختلافات البيولوجية والتشريحية في حد ذاتها) .

ويدل كثير من الظواهر على أن هيمنة الرجال على النساء تشبه ، من وجوه عديدة ، هيمنة جماعة من السكان على الأغلبية المستضعفة . لنتأمل مثلا صورة الزنوج في الجنوب الأمريكي منذ حوالي مائة عام ، وصورة النساء هناك في الوقت نفسه ، بل حتى وقتنا هذا ، حيث تجري المقارنات الدائمة بين كليهما وبين الأطفال ، فهم جميعا يوصفون بالعاطفية والسذاجة وفقدان الإحساس بالحقيقة ، ومن ثم لا يمكن أن يؤتمن أي منهم على اتخاذ قرار وهم لا يتحملون المسؤولية رغم أن لهم سحرهم الخاص . (ويضيف فرويد إلى كتالوج المواصفات أن ضمير المرأة أدنى تطورا من ضمير الرجل ، وأنها أكثر نرجسية) .

إن ممارسة السيطرة على المستضعفين هي جوهر الهيمنة الرجالية (البطريركية) اليوم ، كما هي جوهر الهيمنة على الأمم غير الصناعية ، وعلى الأطفال والمراهقين . إن الحركة المتعاظمة لتحرير المرأة لها دلالة هائلة ، حيث هي خطر على مبدأ الهيمنة الذي يعيش عليه المجتمع المعاصر (الرأسمالي والشيوعي على السواء) ، هذا إن كان واضحا في أذهان النساء أنهن يعنين بتحريرهن رفض مشاركة الرجال في الهيمنة على الجماعات الأخرى ، مثل الهيمنة على الشعوب المستعمرة . وإذا أمكن لحركة تحرير المرأة أن تطابق بين دورها ومهمتها وبين فكرة الوقوف ضد الهيمنة والسيطرة في جميع صورها فإنه سيكون للمرأة دور حاسم في معركة بناء المجتمع الجديد .

ويمكن أن نقول إن تغييرات تحررية كبيرة قد حدثت بالفعل ، فربما يكتب بعض مؤرخي المستقبل أن أكثر الأحداث ثورية في القرن العشرين هو بدء تحرير المرأة وسقوط هيمنة الرجل . غير أن النضال من أجل تحرير المرأة لا يزال في بدايته ، ولا مجال للتهوين من مقاومة الرجال . فعلاقات الرجال بالنساء (بما في ذلك علاقاتهم الجنسية) تقوم كلها على أساس تفوقهم المفترض ، وقد بدأوا بالفعل يشعرون بالقلق وعدم الارتياح تجاه أولئك النسوة اللواتي يرفضن أسطورة التفوق الرجالي .

وعلى صلة وثيقة بحركة المرأة نلحظ اتجاه الجيل الناشىء اتجاهامناهضا للهيمنة . وقد وصل هذا الاتجاه إلى الذروة في أواخر الستينات . أما الآن ، وبعد عدد من التغيرات ، فإننا نشاهد عودة عدد كبير ممن تمردوا على « المؤسسة المهيمنة » ، إلى الحظيرة ، ليكونوا « مواطنين صالحين » مرة أخرى ، ولكن بعد أن كان قد تم تذويب النشا الذي كان يغلف العبادة السابقة للسلطات المهيمنة ، ويبدو من المؤكد أن « الرهبة » القديمة منها لن تعود .

وإلى جوار التحرر من الهيمنة السلطوية يوجد التحرر من الإحساس بالإثم بشأن الجنس من المؤكد أن الجنس يبدو أنه لم يعد موضوعا مثيرا للإحساس

بالاسم ، والحديث محظور عنه . وعلى الرغم من الاختلاف بين الآراء حول الأوجه المختلفة للثورة الجنسية إلا أن أمرا واحدا أصبح مؤكدا ، وهو أنه لم يعد من الممكن إثارة ذعر الناس من الجنس ، ولم يعد من الممكن استخدامه في إحداث إحساس بالإثم ، ومن ثم حمل الناس على الاستسلام والخضوع .

* يجب إنشاء مجلس أعلى للثقافة يقوم بمهمة تقديم المشورة للحكومة ولرجال السياسة والمواطنين في كل الأمور التي تتطلب قدرا عاليا من المعرفة .

ويكون أعضاء هذا المجلس ممثلين للصفوة الثقافية في البلاد ، رجالا ونساء ، استقامتهم فوق مستوى الشبهات ، وسيكون من مهماتهم إنشاء الشكل الجديد والموسع لهيئة الأغذية والعقاقير (The Food and Drug Administraion) ، واختيار الناس الذين يكلّفون بنشر المعلومات .

يوجد اتفاق شبه إجماعي على من يكون الممثلون البارزون لمختلف فروع الثقافة ، وأعتقد أنه من الممكن العثور على الأشخاص المناسبين لتشكيل هذا المجلس . ومن الأهمية بمكان ـ طبعا ـ أن يضم المجلس ممثلين للمعارضين للأفكار والآراء السائدة مثل : « الراديكاليين » « والمراجعين » في العلوم الاقتصادية والاجتماعية والتاريخ . وليست الصعوبة هي أن نجد أعضاء لمثل هذا المجلس ، وإنما الصعوبة هي كيفية اختيارهم . فهم لا يمكن أن يكونوا منتخبين بالتصويت العام ، كما لن يكونوا معينين بواسطة الحكومة ، وإنما يمكن الاهتداء إلى طرائق أخرى لاختيارهم . فمثلا ، يمكن البدء بثلاثة أو أربعة أعضاء فحسب كنواة أولية ، ثم التوسع التدريجي إلى أن تصل المجموعة إلى حجمها الكامل ، أي من خمسين إلى مائة عضو . ويجب أن يمول هذا المجلس تمويلا سخيا لكي يكون قادرا على الإنفاق على الدراسات اللازمة لمختلف المشكلات .

* يجب إنشاء نظام فعّال لنشر إعلام فعّال

الإعلام عنصر حاسم في تشكيل ديموقراطية حقيقية ذات فاعلية . ومن ثم

يجب أن نكف عن حجز الحقائق أو تزييفها بدعوى رعاية ضرورات الأمن القومي . ولكن حتى من دون حجز أو تزييف تظل المشكلة قائمة ، وهي أن كمية المعلومات الحقيقية والضرورية التي تقدم حاليا للمواطن المتوسط تكاد تكون صفرا . بل لقد ثبت في حالات كثيرة أن أغلبية الممثلين المنتخبين ، وأعضاء الحكومة ، وضباط القوات المسلحة ، وقادة دوائر المال والأعمال ليسوا على معرفة كافية بالمعلومات اللازمة ، بل إن معلوماتهم مشوهة إلى حد كبير بسبب ما تنشره مختلف الهيئات الحكومية من أباطيل وما تردده أجهزة الإعلام من ترهات . ولمزيد الأسف فإن معظم هؤلاء الأشخاص ليسوا موهوبين إلا بنوع من الذكاء الخبيث ، ولا قدرة لديهم على فهم القوى التي تفعل فعلها تحت السطح ، ومن ثم على تصور تطورات المستقبل ، ناهيك عما يقال عن عدم أمانتهم وأنانيتهم التي نسمع عنها الكثير . ومهما يكن ، فحتى لو توفر البيروقراطيون الأذكياء المخلصون فإن هذا لا يكفي لحل مشكلات عالم يواجه الكارثة .

وباستثناء ما يرد في عدد محدود من الصحف الكبيرة فإن المتاح من معلومات قليل جدا عن الاقتصاد والسياسة والشؤون الاجتماعية جميعا وإن كان ما يسمونه الصحف الكبرى تجيد الحصول على المعلومات ونشرها فإنها تجيد أيضا تشويهها بدرجة أكبر ، وذلك بعدم مراعاة القدر نفسه من الحياد تجاه مختلف الأخبار ، وبنشر العناوين الضخمة ذات الإيحاءات الملتوية ، وجعل العناوين مختلفة المضمون عن المادة الإخبارية ، وكتابة المقالات والافتتاحيات المتحيزة بلغة ظاهرها الموضوعية والعقلانية والالتزام الأخلاقي . والحقيقة هي أن الصحف والمجلات والإذاعة والتلفاز تشتغل بإنتاج سلعة معينة هي الأخبار ، وذلك من مادة خام هي الأحداث . والأخبار هي السلعة التي يمكن تسويقها ، وأجهزة الإعلام هي التي تحدد الحدث الذي يمكن أو لا يمكن أن يتحول إلى خبر ، وفي أحسن صورة ليس الإعلام إلا سلعة جاهزة لا يتناول الحدث إلا بنظرة سطحية ، ولا يكاد يعطي المواطن بصيصا من ضوء ليتعمق تحت السطح

ويتبين الأسباب والجذور . وطالما ظلت الأخبار صناعة وتجارة فلا تستطيع قوة منع الصحف والمجلات من انتقاء ونشر المادة الإعلامية (بدرجات مختلفة من اللاأخلاقية) التي تجعل مطبوعاتهم تبيع أكثر ولا تتعارض مع رغبات المعلنين .

ولكي يكون عندنا رأي عام واع وقادر على المساهمة في اتخاذ القرارات فإن المشكلة الإعلامية يجب أن تحل على نحو مختلف . وكمثال أتقدم بالاقتراح التالي : أن يضع مجلس الثقافة الأعلى المقترح آنفا في أهم أولوياته مهمة جمع وتوزيع جميع المعلومات اللازمة لخدمة احتياجات كل سكان البلاد ، وخصوصا تلك التي تصلح أساسا للمناقشات والمداولات التي تدور في مجموعات المواجهة في النظام المقترح لديموقراطية المشاركة . ويجب أن تحتوي هذه المعلومات على جميع الحقائق ، والبدائل الأساسية في جميع المجالات المطلوب اتخاذ قرارات سياسية بشأنها . ومن الأهمية بمكان ، في حالة عدم الوصول إلى إتفاق ، أن ينشر رأي الأقلية ورأي الأغلبية ، وأن يصبح الاطلاع على كليهما متاحا لجميع المواطنين ، وخصوصا أعضاء جماعات المواجهة . وعلى المجلس الثقافي الأعلى أن يكون مسؤولا عن الإشراف على عمل هذا الجهاز الإخباري الجديد . ومن الطبيعي أن تقوم الإذاعة والتلفاز بدورهما في نشر هذا النوع من المعلومات .

* يجب فصل البحث العلمي عن تطبيقاته في الصناعة وشؤون الدفاع

كما أن إقامة أي حدود لطلب المعرفة يعد ضارا بالتطور الإنساني ، فلا يوجد خطر أكبر من الاستخدام العملي غير المحدود لكل مايتوصل إليه التفكير العلمي . لقد أكد كثير من المراقبين أن اكتشافات معينة في علم الوراثة وجراحة المخ ، والعقاقير التي تؤثر في حالة الإنسان العقلية والنفسية . . . وفي مجالات كثيرة أخرى ، يمكن أن يساء استخدامها ، بل سيحدث هذا بالفعل ، سيترتب عليه دمار كبير للإنسان . وتستحيل الحيلولة دون استفحال هذا الخطر

طالما ظلت المصالح الصناعية والعسكرية مطلقة الحرية في استخدام الاكتشافات النظرية الجديدة كما تشاء . ويجب أن يتوقف الربح المادي والعمليات العسكرية عن تحديد المجالات التطبيقية للبحث العلمي . ويتطلب هذا إنشاء هيئة للرقابة والإشراف تسمح أو تمنع استخدام الاكتشافات النظرية في هذا المجال التطبيقي أو ذاك . وغني عن الذكر أن مثل هذه الهيئة لابد من أن تكون ، قانونيا وسيكولوجيا ، مستقلة استقلالا تاما عن الصناعة والحكومة والقوات المسلحة . أما سلطة تكوين هذه الهيئة والإشراف عليها فيجب أن تكون في يد المجلس الثقافي الأعلى .

* إذا كان تنفيذ الاقتراحات التي قدمناها في الصفحات السابقة من أجل توفير الشروط اللازمة لإقامة مجتمع جديد ، وإذا كان تنفيذها من الصعوبة بمكان فإن الأمر يقترب من درجة الاستحالة حين نضيف شرطا ضروريا آخر ، ألا وهو نزع السلاح النووي .

من بين السمات المرضية التي يتميز بها اقتصادنا حاجته إلى صناعة أسلحة كبيرة . وحتى يومنا هذا فإن الولايات المتحدة الأمريكية وهي أغنى دولة في العالم لا تزال مضطرة للحد من الإنفاق على الشؤون الصحية والتعليم ، والضمان الاجتماعي ، لكي تستطيع تحمل عبء الميزانية العسكرية . ولا تستطيع دولة أن تتحمل عبء الإنفاق على تجارب اجتماعية بالحجم المقترح إذا كانت منصرفة إلى استنزاف ثرواتها لإنتاج معدات مهولة لا تفيد إلا في عملية الانتحار . هذا فضلا عن أن روح النشاط وتفتح الشخصية الفردية لا يستطيعان أن يحييا في جو تتعاظم فيه قوة البيروقراطية العسكرية يوما بعد يوم ، وتتعاظم قدرتها على إشاعة الخوف والخنوع .

هل لا يزال أمامنا فرصة معقولة لإقامة مجتمع جديد ؟

إذا أخذنا في الاعتبار النفوذ الطاغي للشركات الكبرى ، وحالة السلبية والعجز التي عليها الكتلة الغالبة من الناس ، وكون القيادات السياسية دون

المستوى في أغلبية البلاد والدول ، والتهديد بالحرب النووية ، ومخاطر تدهور البيئة الطبيعية ، ناهيك عن بعض الظواهر الأخرى مثل التغيرات المناخية التي يمكن وحدها أن تكون سببا في انتشار المجاعة في أرجاء كثيرة من العالم ، إذا أخذنا كل ذلك في الاعتبار ، فهل لا تزال أمامنا فرصة معقولة للنجاة ؟ الإجابة عن هذا السؤال من وجهة نظر الربح المادي وبالمعنى التجاري هي بالنفي ، أي لا توجد أي فرصة من هذا النوع . فليس ثمة إنسان ، يحكم عقله ، يمكن أن يقامر بثروته في مشروع لا تزيد احتمالات الكسب فيه على ٢٪ ، أو حتى يشترك مع آخرين في مثل هذا المشروع . ولكن إذا كان الأمر يتعلق بالحياة أو الموت فإن الإجابة تختلف . هنا ، يجب أن تترجم الفرصة المعقولة إلى إمكانية واقعية وعملية ، مهما كانت الاحتمالات ضئيلة .

إن الحياة ليست لعبة من ألعاب الحظ ، ولا هي صفقة تجارية ، ومن ثم يجب أن نبحث عن الامكانية الواقعية للنجاة ، بالاستعانة بالمقارنة بمجالات أخرى للنشاط الإنساني ، مثل مجال فن الطب العلاجي . فإذا كان ثمة مريض يوجد أمل ، ولو ضعيف جدا ، في شفائه ، فلن يقول أي طبيب مسؤول : لا داعي للمحاولة ، كما لن يلجأ لاستخدام المسكنات . . وإنما على العكس سيتم إجراء كل ما في الإمكان لإنقاذ حياة المريض . فهل يمكن أن ننتظر شيئا دون هذا بالنسبة لمجتمع مريض ؟

من طبائع الأمور أن يكون تقدير فرص النجاة في مجتمع تحكمه الأموال والأعمال قائما على فكرة المقامرة أو الربح لا على الاهتمام بالحياة . والحق أن النظرة التكنوقراطية العصرية ترى أن لا خطأ يذكر في أن نوزع انشغالاتنا بين العمل واللهو . وألا ننشغل بالمشاعر والأحاسيس . وحتى إن كان ثمة خطأ فربما تكون الفاشية التكنوقراطية في التحليل النهائي حلا لا بأس به . ولكننا نقول لأصحاب هذه النظرة إن هذه ليست إلا تمنيات فكرية . فالفاشية التكنوقراطية ستفضي حتما إلى الكارثة . فالإنسان حين يجرد من إنسانيته

سيكون على درجة من الاختلال العقلي والجنون تجعله ـ في المدى البعيد ـ عاجزا عن صيانة مجتمع تتوفر له عناصر البقاء ، كما تجعله ـ في المدى القريب ـ عاجزا عن الإحجام ، عن الاستخدام الانتحاري للأسلحة النووية والبيولوجية .

غير أنه يوجد عدد قليل من العوامل التي تمنحنا بعض الأمل والتشجيع . فهناك ، أولا عدد متزايد من الناس الذين يتحققون من صدق النتائج التي توصل إليها ميزاروفيك وبستل وايرليك وايرليك و آخرون (Masarovik And Pestel And Ehurlich And Ehurlich) والتي تتلخص في الآتي : لكي يتجنب عالم الغرب دمارا ماديا محققا ، وبناء على تقديرات اقتصادية خالصة ، يجب تغيير نظام القيم والأخلاق الراهنة ، وأن يقوم نظام جديد وموقف جديد من الطبيعة يتضمن تضامنا وتكافلا إنسانيا شاملا . ويمكن لهذا النداء الموجه للعقل ، بعيدا عن المنطلقات العاطفية والمعنوية ، أن يستجيب له ، وتتكاتف معه عقليات ليست قليلة العدد . إن علينا الا نأخذ هذا النداء باستخفاف ، وذلك على الرغم من أن التاريخ قد شهد أمما عملت أكثر من مرة ضد مصالحها الحيوية ، وأحيانا ضد وجودها وبقائها ذاته . غير أن الأمم لم تندفع في ذلك الطريق إلا لأن القادة أقنعوها بأن مشكلة البقاء غير مطروحة . ولو كانت الأمم المعنية قد تبينت الحقيقة في حينها لفعلت ردود الفعل العصبية ـ الفسيولوجية فعلها ، أي لتمكن الوعي بالمخاطر التي تهدد الوجود نفسه من تعبئة القدرات الدفاعية اللازمة .

ومن المؤشرات الأخرى التي تبعث على الأمل ما نشاهده من تعبير متعاظم عن السخط على نظامنا الاجتماعي الحالي ، حيث يشعر عدد متعاظم من الناس « بأمراض القرن» . فهم في حالة اكتئاب ، وهم على وعي بذلك على الرغم من الأساليب العديدة المستخدمة لطمس هذا الوعي . وهم يشعرون بالتعاسة في عزلتهم ، وبالفراغ في لقائهم بالآخرين . وهم يشعرون بالعقم وبخلو حياتهم من المعنى والهدف . الكثيرون يشعرون بكل هذا بوضوح ووعي كاملين ، كما يشعر به آخرون بدرجة أقل من الوضوح ، ولكن سرعان ما

يكتمل به وعيهم حين يسمعون أحدا يستطيع التعبير عنه .

لقد شاهد التاريخ أحقابا طويلة ظلت أثناءها نخبة قليلة العدد تتمتع وحدها بأشكال من الملذات والمتع الفارغة ، غير أن هذه القلة ظلت قادرة على الاحتفاظ بقواها العقلية لأنها كانت تعرف أن السلطة في قبضتها ، وأن عليها أن تفكر وأن تعمل للمحافظة عليها . أما اليوم فقد أصبحت حياة الاستهلاك الفارغة تمارسها الطبقة المتوسطة كلها ، بينما هي مجردة من أي سلطة سياسية أو اقتصادية ، ولا تحمل أي مسؤولية شخصية إلا في أضيق الحدود . لقد أصبحت مزايا السعادة الاستهلاكية معروفة لدى أغلبية المواطنين في الغرب ، غير أن عددا متزايدا من المستفيدين منها بدأوا يدركون أنها لا تكفي ، أي بدأوا يدركون أن الاقتناء الكثير لا يعني الحياة الطيبة الهنيئة : لقد وضعت التعاليم الأخلاقية التقليدية في الاختبار . . وأصبحت التجربة تؤكدها .

لم يعد وهم السعادة من خلال الاستهلاك حيا إلا بين أولئك الذين لم يعرفوا بعد المزايا والرفاهية التي عرفتها الطبقة المتوسطة ، أي بين الفئات الاجتماعية التي هي الشريحة السفلى من الطبقة المتوسطة في الغرب والأغلبية الساحقة من مواطني البلاد «الاشتراكية» . حقيقة لم يعد للأمل البورجوازي في تحقيق السعادة من خلال الاستهلاك ، لم يَعُد له حياة قوية إلا في البلاد التي لم تحقق الحلم البورجوازي بعد .

ومن بين الاعتراضات التي تثار بأكبر قدر من الجدية ، حول إمكان التغلب على الجشع والحسد ، القول إن مثل تلك الصفات جزء متأصل في الطبيعة البشرية . غير أن التعمق في المشكلة يثبت أن قوة الجشع والحسد لا ترجع إلى شدة تأصلها ، وإنما ترجع إلى صعوبة مقاومة الضغوط الاجتماعية على الفرد ليكون ذئبا في عالم من الذئاب . فإذا حدث تغير في المناخ الاجتماعي وفي النظرة للقيم المستحبة والقيم المستهجنة أصبح من السهل التحول العام من الأنانية للغيرة .

وهكذا نعود مرة أخرى إلى الفكرة الأولية التي تذهب إلى أن توجه الكينونة له

طاقة كافية كبيرة في الطبيعة الإنسانية . والحق أنه يوجد بين البشر أقلية تنتمي ، بالطبيعة ، إلى توجه التملّك ، وأقلية أخرى تنتمي - بطبيعتها - إلى توجه الكينونة . ويمكن أن يسود هذا التوجه أو ذاك ، والأمر في ذلك يتوقف على البناء الاجتماعي . ففي مجتمع توجهه الأساسي نحو الكينونة فإن التوجه التملّكي لا يجد ما يغذيه فيذوى ، بينما يشتد عود الاتجاه نحو الكينونة . والعكس يحدث في مجتمع مثل مجتمعنا ، توجهه الأساسي نحو التملك . غير أن التوجه الآخر يظل دائما موجودا ، و إن يكن تحت السطح مقموعا .

والحقيقة هي أن التغير من توجه التملّك إلى توجه الكينونة ليس إلا ترجيحا لكفة على أخرى في ميزان الإنسان ، عندما يفضي التغير الاجتماعي إلى تشجيع الجديد ونبذ القديم . فنحن لسنا بصدد إنسان جديد يختلف عن الإنسان القديم بمثل ما تختلف السماء عن الارض ، وإنما هو تغيير في الاتجاه . وحين تبدأ الخطوة الأولى في الاتجاه الجديد ، ثم تتبعها الخطوة التالية في الاتجاه الصحيح فإن هذه الخطوات تعني كل شيء .

وثمة جانب آخر من مفارقات الوضعية الراهنة يدعو أخذه في الاعتبار إلى شيء من الأمل والتشجيع - ذلك هو درجة الاغتراب التي وصل إليها أغلبية المواطنين (الأمريكيين) بما فيهم القادة والمسؤولون . وكما سبق أن بينا عند تناولنا للشخصية التسويقية ، كيف أن النهم للتملّك قد تعدل واتخذ شكل الرغبة في الأداء الممتاز ، إلى حد الرغبة في تسويق الذات كسلعة - تلك السلعة التي اختزلت إلى لا شيء . والحق أنه من الأسهل على الشخصية التسويقية المغتربة أن تقبل بالتغير من الشخصية الاكتنازية ، التي تتشبث تشبثا جنونيا بالمقتنيات ، وخصوصا ذاتها .

منذ حوالي مائة عام ، عندما كانت أغلبية المواطنين يتمتعون «بالاستقلالية» ، كان الخوف من فقدان الملكية والاستقلالية الاقتصادية والمقاومة التي يولدها هذا الخوف العقبة الكبرى في سبيل التغيير الاجتماعي . وقد عاش ماركس في زمان كانت الطبقة العاملة هي الطبقة الكبيرة الوحيدة التي

تعاني من التبعية الاقتصادية ، ومن ثم كانت ـ كما أعتقد ماركس ـ أكثر الطبقات اغترابا . أما اليوم فقد أصبح يعاني من هذه التبعية الأغلبية الساحقة من المواطنين ، ويكاد يكون كل الناس المشتغلين مستخدمين . (وفقا للإحصاء الأمريكي عام ١٩٧٠ ، فلا يوجد سوى ٧,٨٢٪ من مجموع السكان العاملين يشتغلون عند أنفسهم أي مستقلين) . والحقيقة أن العمال ذوي الياقات الزرقاء ، في الولايات المتحدة الأمريكية على الأقل ، أصبحوا هم المحافظين على الشخصية الاقتنائية التقليدية التي كانت من سمات الطبقة المتوسطة ، ومن ثم فقد أصبحوا ـ أي العمال ـ أقل تقبلا للتغيير من طبقة متوسطة أكثر اغترابا .

وقد ترتبت على كل هذا نتيجة سياسية في غاية الأهمية : فحينما كانت الاشتراكية تهدف إلى تحرير جميع الطبقات ، أي إلى إقامة مجتمع لا طبقي ، كانت دعوتها العاجلة موجهة للطبقة العاملة ، أي للعمال المشتغلين بالعمل اليدوي . أما اليوم فقد أصبحت الطبقة العاملة تشكل نسبة أقل من السكان عما كانت منذ مائة عام . ومن أجل الوصول إلى الحكم كانت الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية محتاجة للحصول على أصوات كثيرة من بين صفوف الطبقة المتوسطة . ولتحقيق هذا الهدف كان على الأحزاب الاشتراكية أن تختزل براجها الاشتراكية إلى برامج للإصلاح الليبرالي . ومن جهة أخرى حين ذهبت الاشتراكية إلى أن الطبقة العاملة هي التي ستقوم بالدور الأساسي في إحداث التغير الإنساني ، فإنها استثارت خصومة أبناء جميع الطبقات الأخرى الذين خافوا أن يستولي العمال على ممتلكاتهم وامتيازاتهم .

أما الدعوة للمجتمع الجديد اليوم فإنها موجهة لكل هؤلاء الذين يعانون من الاغتراب لكل المستخدمين عند الغير ، ولا يوجد خطر على ما يملكون . وبعبارة أخرى فهي دعوة لا تعني أقلية فحسب ، وإنما تعني الأغلبية . وهي لا تهدد بالاستيلاء على ممتلكات أحد . أما فيما يتعلق بالدخل فإنها تعد برفع مستوى معيشة الفقراء . ولن تكون ثمة ضرورة لخفض المرتبات الكبيرة التي

يتقاضاها كبار المديرين والمسؤولين . غير أنه إذا كتب النجاح للمجتمع الجديد . فإن هؤلاء لن يكونوا راغبين في أن يظلوا رموزا لزمان مضى وانقضى .

بالإضافة إلى كل ما تقدم تستطيع المثل العليا للمجتمع الجديد أن تجتاز الحواجز والحدود الحزبية : ثمة كثير من المحافظين الذين لا يزالون متمسكين بمثلهم العليا الأخلاقية والدينية (يسميهم ابلر المحافظين على القيم) ، وينطبق الشيء نفسه على كثير من الليبراليين واليساريين . ويسعى كل حزب إلى استغلال أصوات الناخبين بدعوى أنه أفضل من يمثل القيم الإنسانية الحقيقية . غير أنه ، في خلفية جميع الأحزاب السياسية ، لا يوجد سوى معسكرين اثنين فحسب : معسكر أولئك الذين يعنيهم مصير البشر ، ومعسكر اللامبالين الذين لا يعنيهم شيء . فإن تمكن أولئك الذين ينتمون للمعسكر الأول أن ينحوا الشعارات واللافتات والاكلشيهات الحزبية ويبصروا حقيقة الأهداف التي تجمعهم لبدت فرص التغيير أكثر كثيرا ، وخصوصا وأن عددا متعاظما من المواطنين أصبح أقل اهتماما بالولاءات والشعارات الحزبية . لقد اصبح الناس اليوم أكثر ما يكونون شوقا لكائنات إنسانية حكيمة ذات مبادىء وشجاعة تجعل أعمالها وسلوكياتها تحقيقا لما تقتنع به .

ولكن حتى إن توفرت كل هذه العوامل المشجعة تظل الفرص ضئيلة أمام إمكان إحداث التغييرات الإنسانية والاجتماعية الضرورية . فالحق أن ليس ثمة أمل إلا في طاقة الجذب الكامنة في رؤ يا جديدة ملهمة . لا جدوى من أي اقتراحات لإجراء إصلاح هنا أو هناك لا يفضي إلى تغيير النظام برمته ، لأن الإصلاحات الجزئية لا تحمل الشحنة اللازمة لحافز جبار . إن الحلم بمدينة عالمية فاضلة لهو أكثر واقعية اليوم من واقعية كل القادة والزعماء الذين يملأون الساحة . لن نستطيع إقامة المجتمع الجديد إلا إذا نبذنا حوافز الربح والسلطة القديمة السائدة ، وسودنا مكانها القيم الجديدة : الكينونة والمشاركة والفهم . . إلا إذا انتهى نمط الشخصية التسويقية لتحل مكانها الشخصية

المحبة المنتجة الخصبة . . إلا إذا انتهت عبادة السيبرناطيقا لتحل محلها الروح الإنسانية الأصيلة .

والحق أنه بالنسبة للناس (في الغرب) ، الذين ليست لديهم جذور أصيلة لعقيدة دينية لاهوتيه ، فإن مشكلتهم الأساسية هي أن يتحولوا إلى نوع من التدين الإنساني البعيد عن الصيغ والمؤسسات الجامدة ، وهو نوع من الإيمان طال الإعداد له ، من بوذا إلى ماركس . لسنا مواجهين بالاختيار بين المادية الأنانية والقبول بالمفهوم المسيحي . وإنما الحياة الاجتماعية بجميع نواحيها ، في العمل وفي أوقات الفراغ ، وفي العلاقات الشخصية ستكون كلها تجليات لروح التدين وجوهره ، فليس ثمة تدين بمعزل عن ذلك . وهذا السعي لذلك النوع من التدين لا يتعارض مع الديانات الموجودة ، وإنما يعني أن تتحول الكنيسة الكاثوليكية الرومانية إلى الروح الإنجيلية . كما لا يعني ذلك التدين أن تصبح الدول الاشتراكية غير اشتراكية ، وإنما يعني أن تحل اشتراكية إنسانية أصيلة محل اشتراكيتهم المزيفة .

لقد ازدهرت ثقافة العصر الوسيط المتأخر لأن الناس ألهمتهم رؤيا مدينة الرب . وازدهرت المجتمعات الحديثة لأن الناس انطلقت طاقاتهم برؤيا التنمية في مدينة التقدم الدنيوية . غير أن هذه الرؤيا قد تدهورت ، في هذا القرن ، إلى برج بابل الذي بدأ الآن في الانهيار ، ولن يلبث أن يدفن الجميع تحت أنقاضه . فإن كانت مدينة الرب والمدينة الدنيوية هما الموضوع ونقيض الموضوع (بمفهوم الديالكتيك الهيجلي) فإن توليفا جديدا سيكون البديل الوحيد من الفوضى والخلط الشاملين . التوليف بين الجوهر الروحاني للعصر الوسيط المتأخر ، وتطور العلم والتفكير العقلاني منذ عصر النهضة . وهذه التوليفة هي مدينة الكينونة .

ثبت المراجع

يتضمن ثبْت المراجع جميع الكتب التي ورد ذكرها في متن الكتاب ، بيد أن الكتب التي استعنت بها في البحث لم تذكر كلها .

من المراجع ما يناسب القارىء المتخصص ، وقد أشير اليه بعلامة واحدة ، ومنها ما يناسب القارىء العادي وقد أشير إليه بعلامتين .

Aquinas, Thomas. 1953. *Summa Theologica.* Edited by P. H. M. Christmann. OP. Heidelberg: Gemeinschaftsverlage, F. H. Kerle; Graz: A. Pustet.

Arieti, Silvano, ed. 1959. *American Handbook of Psychiatry,* vol. 2. New York: Basic Books.

Aristotle. *Nicomachean Ethics.* Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library.

* Artz, Frederick B. 1959. *The Mind of the Middle Ages: An Historical Survey: A.D. 200–1500.* 3rd rev. ed. New York: Alfred A. Knopf.

Auer, Alfons. 'Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin' [The anatomy of ethics according to Thomas Aquinas]. Unpublished paper.

—— 1975. 'Ist die Sünde eine Beleidigung Gottes?' [Is sin an insult to God?]. In *Theol. Quartalsschrift.* Munich, Freiburg: Erich Wewel Verlag.

* —— 1976. *Utopie, Technologie, Lebensqualität* [Utopia, technology, quality of life]. Zurich: Benziger Verlag.

* Bachofen, J. J. 1967. *Myth, Religion and the Mother Right: Selected Writings of Johann Jakob Bachofen.* Edited by J. Campbell; translated by R. Manheim. Princeton: Princeton University Press. (Original ed. *Das Mutterrecht,* 1861.)

Bacon, Francis. 1620. *Novum Organum.*

Bauer, E. *Allgemeine Literatur Zeitung 1843/4.* Quoted by K. Marx and F. Engels; q.v.

* Becker, Carl L. 1932. *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers.* New Haven: Yale University Press.

Benveniste, Emile. 1966. *Problèmes de Linguistique Général.* Paris: Ed. Gallimard.

Benz, E. See Eckhart, Meister.

Blakney, Raymond B. See Eckhart, Meister.

Bloch, Ernst. 1970. *Philosophy of the Future.* New York: Seabury Press.
—— 1971. *On Karl Marx.* New York: Seabury Press.
*—— 1972. *Atheism in Christianity.* New York: Seabury Press.
Cloud of Unknowing, The. See Underhill, Evelyn.
Darwin, Charles. 1969. *The Autobiography of Charles Darwin 1809–1882.* Edited by Nora Barlow. New York: W. W. Norton. Quoted by E. F. Schumacher; q.v.
Delgado, J. M. R. 1967. 'Aggression and Defense Under Cerebral Radio Control.' In *Aggression and Defense: Neural Mechanisms and Social Patterns. Brain Function,* vol. 5. Edited by C. D. Clemente and D. B. Lindsley. Berkeley: University of California Press.
De Lubac, Henri. 1943. *Katholizismus als Gemeinschaft.* Translated by Hans-Urs von Balthasar. Einsiedeln/Cologne: Verlag Benziger & Co.
De Mause, Lloyd, ed. 1974. *The History of Childhood.* New York: The Psychohistory Press, Atcom Inc.
Diogenes Laertius. 1966. In *Lives of Eminent Philosophers.* Translated by R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press.
Du Marais. 1769. *Les Véritables Principes de la Grammaire.*
Dumoulin, Heinrich. 1966. *Östliche Meditation und Christliche Mystik.* Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber.
** Eckhart, Meister. 1941. *Meister Eckhart: A Modern Translation.* Translated by Raymond B. Blakney. New York: Harper & Row, Torchbooks.
—— 1950. Edited by Franz Pfeifer; translated by C. de B. Evans. London: John M. Watkins.
—— 1969. *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate.* Edited and translated by Joseph L. Quint. Munich: Carl Hanser Verlag.
—— *Meister Eckhart, Die Deutschen Werke.* Edited and translated by Joseph L. Quint. In *Gesamtausgabe der deutschen und lateinischen Werke.* Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
—— *Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, Expositio Exodi 16.* Edited by E. Benz et al. In *Gesamtausgabe der deutschen und lateinischen Werke.* Stuttgart: Kohlhammer Verlag. Quoted by Otto Schilling; q.v.
* Ehrlich, Paul R., and Ehrlich, Anne H. 1970. *Population, Resources, Environment: Essays in Human Ecology.* San Francisco: W. H. Freeman.
Engels, F. See Marx, K., jt auth.
Eppler, E. 1975. *Ende oder Wende* [End or change]. Stuggart: W. Kohlhammer Verlag.
Farner, Konrad. 1947. 'Christentum und Eigentum bis Thomas

von Aquin.' In *Mensch und Gesellschaft*, vol. 12. Edited by K. Farner. Bern: Francke Verlag. Quoted by Otto Schilling; q.v.
Finkelstein, Louis. 1946. *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith*, vols. 1, 2. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
Fromm, E. 1932. 'Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialforschung.' *Ztsch. f. Sozialforschung*. 1: 253–277. 'Psychoanalytic Characterology and Its Relevance for Social Psychology.' In E. Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis*; q.v.
—— 1941. *Escape from Freedom*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
—— 1942. 'Faith as a Character Trait.' In *Psychiatry* 5. Reprinted with slight changes in E. Fromm, *Man for Himself*; q.v.
—— 1943. 'Sex and Character.' In *Psychiatry* 6: 21–31. Reprinted in E. Fromm, *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture*; q.v.
*—— 1947. *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
—— 1950. *Psychoanalysis and Religion*. New Haven: Yale University Press.
—— 1951. *The Forgotten Language; An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales, and Myths*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
*—— 1955. *The Sane Society*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
—— 1956. *The Art of Loving*. New York: Harper & Row.
—— 1959. 'On the Limitations and Dangers of Psychology.' In W. Leibrecht, ed. *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*; q.v.
**—— 1961. *Marx's Concept of Man*. New York: Frederick Ungar.
—— 1963. *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
—— 1964. *The Heart of Man*. New York: Harper & Row.
—— ed. 1965. *Socialist Humanism*. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co.
—— 1966. 'The Concept of Sin and Repentance.' In E. Fromm, *You Shall Be as Gods*; q.v.
—— 1966. *You Shall Be as Gods*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
*—— 1968. *The Revolution of Hope*. New York: Harper & Row.
—— 1970. *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx,*

and Social Psychology. New York: Holt, Rinehart and Winston.
** —— 1973. *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
——, and Maccoby, M. 1970. *Social Character in a Mexican Village*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
—— Suzuki, D.T., and de Martino, R. 1960. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. New York: Harper & Row.
* Galbraith, John Kenneth. 1969. *The Affluent Society*, 2nd ed. Boston: Houghton Mifflin.
*—— 1971. *The New Industrial Society*, 2nd rev. ed. Boston: Houghton Mifflin.
*—— 1974. *Economics and the Public Purpose*. Boston: Houghton Mifflin.
* Habermas, Jürgen. 1971. *Toward a Rational Society*. Translated by J. Schapiro. Boston: Beacon Press.
—— 1973. *Theory and Practice*. Edited by J. Viertel. Boston: Beacon Press.
Harich, W. 1975. *Kommunismus ohne Wachstum*. Hamburg: Rowohlt Verlag.
Hebb, D. O. 'Drives and the CNS [Conceptual Nervous System].' *Psych. Rev.* 62, 4: 244.
Hess, Moses. 1843. 'Philosophie der Tat' [The philosophy of action]. In *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*. Edited by G. Herwegh. Zurich: Literarischer Comptoir. Reprinted in Moses Hess, *Ökonomische Schriften*. Edited by D. Horster. Darmstadt: Melzer Verlag, 1972.
* Illich, Ivan. 1970. *Deschooling Society*. World Perspectives, vol. 44. New York: Harper & Row.
1976. *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*. New York: Pantheon.
* Kropotkin, P. A. 1902. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. London.
Lange, Winfried. 1969. *Glückseligkeitsstreben und uneigennützige Lebensgestaltung bei Thomas von Aquin*. Diss. Freiburg im Breisgau.
Leibrecht, W., ed. 1959. *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*. New York: Harper & Row.
Lobkowicz, Nicholas. 1967. *Theory and Practice: The History of a Concept from Aristotle to Marx*. International Studies Series. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
* Maccoby, Michael. 1976. *The Gamesmen: The New Corporate Leaders*. New York: Simon and Schuster.
Maimonides, Moses. 1963. *The Code of Maimonides*. Translated by A. M. Hershman. New Haven: Yale University Press.

* Marcel, Gabriel. 1965. *Being and Having: An Existentialist Diary.* New York: Harper & Row, Torchbooks.
Marx, K. 1844. *Economic and Philosophical Manuscripts.* In *Gesamtausgabe* (*MEGA*) [Complete works of Marx and Engels]. Moscow. Translated by E. Fromm in E. Fromm, *Marx's Concept of Man;* q.v.
—— 1909. *Capital.* Chicago: Charles H. Kerr & Co.
—— *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* [Outline of the critique of political economy]. Frankfurt: Europaische Verlagsanstalt, n.d. McClellan, David, ed. and trans. 1971. *The Grundrisse,* Excerpts. New York: Harper & Row, Torchbooks.
—— and Engels, F. 1844/5. *The Holy Family, or a Critique of Critical Critique.* London: Lawrence & Wishart, 1957. *Die Heilige Familie, der Kritik der kritischen Kritik.* Berlin: Dietz Verlag, 1971.
Mayo, Elton. 1933. *The Human Problems of an Industrial Civilisation.* New York: Macmillan.
Meadows, D. H., et al, 1972. *The Limits to Growth.* New York: Universe Books.
* Mesarovic, Mihajlo D., and Pestel, Eduard. 1974. *Mankind at the Turning Point.* New York: E. P. Dutton.
Mieth, Dietmar. 1969. *Die Einheit von Vita Activa und Vita Contemplativa.* Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
—— 1971. *Christus — Das Soziale im Menschen.* Düsseldorf: Topos Taschenbücher, Patmos Verlag.
Mill, J. S. 1965. *Principles of Political Economy.* 7th ed., reprint of 1871 ed. Toronto: University of Toronto/Routledge and Kegan Paul.
Millan, Ignacio. Forthcoming. *The Character of Mexican Executives.*
Morgan, L. H. 1870. *Systems of Sanguinity and Affinity of the Human Family.* Publication 218, Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
** Mumford, L. 1970. *The Pentagon of Power.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.
** Nyanaponika Mahatera. 1962; 1970. *The Heart of Buddhist Meditation.* London: Rider & Co.; New York: Samuel Weiser.
*—— ed. 1971; 1972. *Pathways of Buddhist Thought: Essays from the Wheel.* London: George Allen & Unwin; New York: Barnes & Noble, Harper & Row.
Phelps, Edmund S., ed. 1975. *Altruism, Morality and Economic Theory.* New York: Russell Sage Foundation.
Piaget, Jean. 1932. *The Moral Judgment of the Child.* New York: The Free Press, Macmillan.

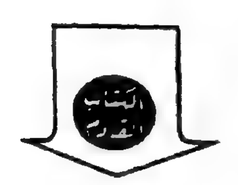
Quint, Joseph L. See Eckhart, Meister.
*Rumi. 1950. Selected, translated and with Introduction and Notes by R. A. Nicholson. London: George Allen & Unwin.
Schecter, David E. 1959. 'Infant Development.' In Silvano Arieti, ed. *American Handbook of Psychiatry*, vol. 2; q.v.
Schilling, Otto. 1908. *Reichtum und Eigentum in der Altkirchlichen Literatur*. Freiburg im Breisgau: Herderische Verlagsbuchhandlung.
Schulz, Siegried. 1972. *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*. Zurich: Theologischer Verlag.
** Schumacher, E. F. 1973. *Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered*. New York: Harper & Row, Torchbooks.
* Schumpeter, Joseph A. 1962. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper & Row, Torchbooks.
Schweitzer, Albert. 1923. *Die Schuld der Philosophie an dem Niedergang der Kultur* [The responsibility of philosophy for the decay of culture]. Gesammelte Werke, vol. 2. Zurich: Buchclub Ex Libris.
—— 1923. *Verfall und Wiederaufbau der Kultur* [Decay and restoration of civilisation]. *Gesammelte Werke*, vol. 2. Zurich: Buchclub Ex Libris.
* —— 1973. *Civilisation and Ethics*. Rev. ed. Reprint of 1923 ed. New York: Seabury Press.
Simmel, Georg. 1950. *Hauptprobleme der Philosophie*. Berlin:
Sommerlad, T. 1903. *Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters*. Leipzig. Quoted by Otto Schilling; q.v.
Spinoza, Benedictus de. 1927. *Ethics*. New York: Oxford University Press.
Staehelin, Balthasar. 1969. *Haben und Sein* [Having and being]. Zurich: Editio Academica.
Stirner, Max. 1973. *The Ego and His Own: The Case of the Individual Against Authority*. Edited by James J. Martin; translated by Steven T. Byington. New York: Dover. (Original ed. *Der Einzige und Sein Eigentum*.)
Suzuki, D. T. 1960. 'Lectures on Zen Buddhism.' In E. Fromm et al. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*; q.v.
Swoboda, Helmut. 1973. *Die Qualität des Lebens*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
* Tawney, R. H. 1920. *The Acquisitive Society*. New York: Harcourt Brace.
'Technologie und Politik.' *Aktuell Magazin*. July 1975. Rheinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Theobald, Robert, ed. 1966. *The Guaranteed Income: Next Step in Economic Evolution.* New York: Doubleday.
Thomas Aquinas. See Aquinas, Thomas.
Titmuss, Richard. 1971. *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy.* London: George Allen & Unwin.
* Underhill, Evelyn, ed. 1956. *A Book of Contemplation the Which Is Called The Cloud of Unknowing.* 6th ed. London: John M. Watkins.
Utz, A. F. OP. 1953. 'Recht und Gerechtigkeit.' In Thomas Aquinas, *Summa Theologica,* vol. 18; q.v.
Yerkes, R. M., and Yerkes, A. V. 1929. *The Great Apes: A Study of Anthropoid Life.* New Haven: Yale University Press.



المؤلف في سطور

- أريك فروم
- ولد في ألمانيا عام ١٩٠٠ .
- تعلم في جامعتي هيدلبرج وميونيخ .
- هاجر من ألمانيا الى الولايات المتحدة الأميركية .
- اشتغل بالتدريس في جامعات المكسيك والولايات المتحدة .
- كان أستاذاً لعلم النفس في جامعة نيويورك .
- انتقل في آخر حياته إلى سويسرا ، وفيها توفي عام ١٩٧٩ .
- له عدة مؤلفات منها :
الهروب من الحرية ، تجاوز أغلال الوهم ، ثورة الأمل ، الإنسان من أجل نفسه ، والمجتمع السليم .



الأدب اللاتيني
ودوره الحضاري
تأليف : د . أحمد عثمان

صدر عن هذه السلسلة

١	ـ الحضارة	تأليف : د/ حسين مؤنس
٢	ـ اتجاهات الشعر العربي المعاصر	تأليف : د/ إحسان عباس
٣	ـ التفكير العلمي	تأليف : د/ فؤاد زكريا
٤	ـ الولايات المتحدة والمشرق العربي	تأليف : د/ أحمد عبدالرحيم مصطفى
٥	ـ العلم ومشكلات الإنسان المعاصر	تأليف : زهير الكرمي
٦	ـ الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها	تأليف : د/ عزت حجازي
٧	ـ الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية	تأليف : د/ محمد عزيز شكري
٨	ـ تراث الإسلام (الجزء الأول)	ترجمة : د/ زهير السمهوري تحقيق وتعليق : د/ شاكر مصطفى مراجعة : د/ فؤاد زكريا
٩	ـ أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة	تأليف : د/ نايف خرما
١٠	ـ جحا العربي	تأليف : د/ محمد رجب النجار
١١	ـ تراث الإسلام (الجزء الثاني)	ترجمة : { د/ حسين مؤنس د/ إحسان العمد } مراجعة : د/ فؤاد زكريا
١٢	ـ تراث الإسلام (الجزء الثالث)	ترجمة : { د/ حسين مؤنس د/ إحسان العمد } مراجعة : د/ فؤاد زكريا
١٣	ـ الملاحة وعلوم البحار عند العرب	تأليف : د/ أنور عبدالعليم
١٤	ـ جمالية الفن العربي	تأليف : د/ عفيف بهنسي
١٥	ـ الإنسان الحائر بين العلم والخرافة	تأليف : د/ عبدالمحسن صالح
١٦	ـ النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية	تأليف : د/ محمود عبدالفضيل
١٧	ـ الكون والثقوب السوداء	إعداد : رؤوف وصفي مراجعة : زهير الكرمي
١٨	ـ الكوميديا والتراجيديا	ترجمة : د/ علي أحمد محمود مراجعة : { د/ شوقي السكري د/ علي الراعي }
١٩	ـ المخرج في المسرح المعاصر	تأليف : سعد أردش

٢٠ ـ التفكير المستقيم والتفكير الأعوج	ترجمة : حسن سعيد الكرمي مراجعة : صدقي حطاب
٢١ ـ مشكلة إنتاج الغذاء في الوطن العربي	تأليف : د/ محمد علي الفرا
٢٢ ـ البيئة ومشكلاتها	تأليف : { رشيد الحمد د/ محمد سعيد صباريني
٢٣ ـ السـرق	تأليف : د/ عبدالسلام الترمانيني
٢٤ ـ الإبداع في الفن والعلم	تأليف : د/ حسن أحمد عيسى
٢٥ ـ المسرح في الوطن العربي	تأليف : د/ علي الراعي
٢٦ ـ مصر وفلسطين	تأليف : د/ عواطف عبدالرحمن
٢٧ ـ العلاج النفسي الحديث	تأليف : د/ عبدالستار إبراهيم
٢٨ ـ أفريقيا في عصر التحول الاجتماعي	ترجمة : شوقي جـلال
٢٩ ـ العرب والتحـدي	تأليف : د/ محمد عماره
٣٠ ـ العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة	تأليف : د/ عزت قرني
٣١ ـ الموشحات الأندلسية	تأليف : د/ محمد زكريا عناني
٣٢ ـ تكنولوجيا السلوك الإنساني	ترجمة : د/ عبدالقادر يوسف مراجعة : د/ رجا الدريني
٣٣ ـ الإنسان والثروات المعدنية	تأليف : د/ محمد فتحي عوض الله
٣٤ ـ قضايا أفريقية	تأليف : د/ محمد عبدالغني سعودي
٣٥ ـ تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (١٩٣٠-١٩٧٠)	تأليف : د/ محمد جابر الأنصاري
٣٦ ـ الحب في التراث العربي	تأليف : د/ محمد حسن عبدالله
٣٧ ـ المســاجد	تأليف : د/ حسين مؤنس
٣٨ ـ تكنولوجيا الطاقة البديلة	تأليف : د/ سعود يوسف عياش
٣٩ ـ ارتقاء الإنسـان	ترجمة : د/ موفق شخاشيرو مراجعة : زهير الكرمي
٤٠ ـ الرواية الروسية في القرن التاسع عشر	تأليف : د/ مكارم الغمري
٤١ ـ الشعر في السودان	تأليف : د/ عبـده بـدوي
٤٢ ـ دور المشروعات العامة في التنمية الاقتصادية	تأليف : د/ علي خليفة الكواري

٤٣ ـ الإسلام في الصين — تأليف : فهمي هويدي

٤٤ ـ اتجاهات نظرية في علم الاجتماع — تأليف : د/ عبدالباسط عبدالمعطي

٤٥ ـ حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي — تأليف : د/ محمد رجب النجار

٤٦ ـ دعوة إلى الموسيقا — تأليف : د/ يوسف السيسي

٤٧ ـ فكرة القانون — ترجمة : سليم الصويص، مراجعة : سليم بسيسو

٤٨ ـ التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان — تأليف : د/ عبدالمحسن صالح

٤٩ ـ صراع القوى العظمى حول القرن الأفريقي — تأليف : صلاح الدين حافظ

٥٠ ـ التكنولوجيا الحديثة والتنمية الزراعية — تأليف : د/ محمد عبدالسلام

٥١ ـ السينما في الوطن العربي — تأليف : جان ألكسان

٥٢ ـ النفط والعلاقات الدولية — تأليف : د/ محمد الرميحي

٥٣ ـ البدائية — ترجمة : د/ محمد عصفور

٥٤ ـ الحشرات الناقلة للأمراض — تأليف : د/ جليل أبو الحب

٥٥ ـ العالم بعد مائتي عام — ترجمة : شوقي جلال

٥٦ ـ الإدمان — تأليف : د/ عادل الدمرداش

٥٧ ـ البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية — تأليف : د/ أسامة عبدالرحمن

٥٨ ـ الوجودية — ترجمة : د/ إمام عبدالفتاح

٥٩ ـ العرب أمام تحديات التكنولوجيا — تأليف : د/ أنطونيوس كرم

٦٠ ـ الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الأول) — تأليف : د/ عبدالوهاب المسيري

٦١ ـ الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الثاني) — تأليف : د/ عبدالوهاب المسيري

٦٢ ـ حكمة الغرب (الجزء الأول) — ترجمة : د/ فؤاد زكريا

٦٣ ـ الإسلام والاقتصاد — تأليف : د/ عبدالهادي علي النجار

٦٤ ـ صناعة الجوع (خرافة الندرة) — ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد

٦٥ ـ مدخل إلى تاريخ الموسيقا المغربية — تأليف : عبدالعزيز بن عبدالجليل

٦٦ ـ الإسلام والشعر — تأليف : د/ سامي مكي العاني

٦٧ ـ بنو الإنسان — ترجمة : زهير الكرمي

٦٨ ـ الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية — تأليف : د/ محمد موفاكو

٦٩ ـ ظاهرة العلم الحديث — تأليف : د/ عبدالله العمر

٧٠ ـ نظريات التعلم (دراسة مقارنة) القسم الأول — ترجمة : د/ علي حسين حجاج، مراجعة : د/ عطيه محمود هنا

العنوان	
٧١ ـ الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي	تأليف : د/ عبدالمالك خلف التميمي
٧٢ ـ حكمة الغرب (الجزء الثاني)	ترجمة : د/ فؤاد زكريا
٧٣ ـ التخطيط للتقدم الاقتصادي والاجتماعي	تأليف : د/ مجيـد مسعود
٧٤ ـ مشاريع الاستيطان اليهودي	تأليف : د/ أمين عبدالله محمود
٧٥ ـ التصويـر والحيـاة	تأليف : د/ محمد نبهان سويلم
٧٦ ـ الموت في الفكر الغربي	ترجمة : كامل يوسف حسين مراجعة : د/ إمام عبدالفتاح
٧٧ ـ الشعر الإغريقي تراثاً إنسانياً وعالمياً	تأليف : د/ أحمد عتمان
٧٨ ـ قضايا التبعية الإعلامية والثقافية	تأليف : د/ عواطف عبدالرحمن
٧٩ ـ مفاهيـم قرآنيـة	تأليف : د/ محمد أحمد خلف الله
٨٠ ـ الزواج عند العرب (في الجاهلية والإسلام)	تأليف : د/ عبدالسلام الترمانيني
٨١ ـ الأدب اليوغسلافي المعاصر	تأليف : د/ جمال الدين سيد محمد
٨٢ ـ تشكيل العقل الحديث	ترجمة : شوقي جلال مراجعة : صدقي حطاب
٨٣ ـ البيولوجيا ومصير الإنسان	تأليف : د/ سعيد الحفار
٨٤ ـ المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية	تأليف : د/ رمزي زكي
٨٥ ـ دول مجلس التعاون الخليجي ومستويات العمل الدولية	تأليف : د/ بدرية العوضي
٨٦ ـ الإنسان وعلم النفس	تأليف : د/ عبدالستار إبراهيم
٨٧ ـ في تراثنا العربي الإسلامي	تأليف : د/ توفيق الطويل
٨٨ ـ الميكروبات والإنسان	ترجمة : د/ عزت شملان مراجعة : د/ عبدالرزاق العلواني ، د/ سمير رضوان
٨٩ ـ الإسلام وحقوق الإنسان	تأليف : د/ محمد عماره
٩٠ ـ الغرب والعالم (القسم الأول)	تأليف : كافين رايلي ترجمة : د/ عبدالوهاب المسيري ، د/ هدى حجازي مراجعة : د/ فؤاد زكريا
٩١ ـ تربية اليسر وتخلف التنمية	تأليف : د/ عبدالعزيز الجلال

٩٢ ـ عقول المستقبل	ترجمة : د/ لطفي فطيم
٩٣ ـ لغة الكيمياء عند الكائنات الحية	تأليف : د/ أحمد مدحت إسلام
٩٤ ـ النظام الإعلامي الجديد	تأليف : د/ مصطفى المصمودي
٩٥ ـ الصهيونية غير اليهودية	تأليف : ريجينا الشريف ترجمة : أحمد عبدالله عبدالعزيز
٩٧ ـ الغرب والعالم (القسم الثاني)	تأليف : كافين رايلي ترجمة : د/ عبدالوهاب المسيري ، د/ هدى حجازي مراجعة : د/ فؤاد زكريا
٩٨ ـ قصة الأنثروبولوجيا	تأليف : د/ حسين فهيم
٩٩ ـ الأطفال مرآة المجتمع	تأليف : د/ محمد عمادالدين إسماعيل
١٠٠ ـ الوراثة والإنسان	تأليف : د/ محمد علي الربيعي
١٠١ ـ الأدب في البرازيل	تأليف : د/ شاكر مصطفى
١٠٢ ـ الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية	تأليف : د/ رشاد الشامي
١٠٣ ـ التنمية في دول مجلس التعاون	تأليف : د/ محمد توفيق صادق
١٠٤ ـ العالم الثالث وتحديات البقاء	تأليف : جاك لوب ترجمة : أحمد فؤاد بليع
١٠٥ ـ المسرح والتغير الاجتماعي في الخليج العربي	تأليف : د/ إبراهيم عبدالله غلوم
١٠٦ ـ « المتلاعبون بالعقول »	تأليف : هربرت . أ . شيللر ترجمة : عبدالسلام رضوان
١٠٧ ـ الشركات عابرة القومية	تأليف : د/ محمد السيد سعيد
١٠٨ ـ نظريات التعلم (دراسة مقارنة) الجزء الثاني	ترجمة : د/ علي حسين حجاج مراجعة : د/ عطية محمود هنا
١٠٩ ـ العملية الإبداعية في فن التصوير	تأليف : د/ شاكر عبدالحميد
١١٠ ـ مفاهيم نقدية	ترجمة : د/ محمد عصفور
١١١ ـ قلق الموت	تأليف : د/ أحمد محمد عبدالخالق
١١٢ ـ العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث	تأليف : د/ جون . ب . ديكنسون ترجمة : شعبة الترجمة باليونسكو

العنوان	المؤلف
١١٣ ـ الفكر التربوي العربي الحديث	تأليف : د/ سعيد إسماعيل علي
١١٤ ـ الرياضيات في حياتنا	ترجمة : د/ فاطمة عبدالقادر الما
١١٥ ـ معالم على طريق تحديث الفكر العربي	تأليف : د/ معن زيادة
١١٦ ـ أدب أميركا اللاتينية (قضايا ومشكلات) القسم الأول	تنسيق وتقديم : سيزار فرناندث مورينو ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد مراجعة : د/ شاكر مصطفى
١١٧ ـ الأحزاب السياسية في العالم الثالث	تأليف : د/ أسامة الغزالي حرب
١١٨ ـ التاريخ النقدي للتخلف	تأليف : د/ رمزي زكي
١١٩ ـ قصيدة وصورة	تأليف : د/ عبدالغفار مكاوي
١٢٠ ـ سيكولوجية اللعب	تأليف : د/ سوزانا ميلر ترجمة : د/ حسن عيسى مراجعة : د/ محمد عمادالدين إسماعيل
١٢١ ـ الدواء من فجر التاريخ إلى اليوم	تأليف : د/ رياض رمضان العلمي
١٢٢ ـ أدب أميركا اللاتينية (القسم) الثاني	تنسيق وتقديم : سيزار فرناندث مورينو ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد مراجعة د/ شاكر مصطفى
١٢٣ ـ ثقافة الأطفال	تأليف : د/ هادي نعمان الهيتي
١٢٤ ـ مرض القلق	تأليف : د/ دافيد . ف . شيهان ترجمة : د/ عزت شعلان مراجعة : د/ أحمد عبدالعزيز سلامة
١٢٥ ـ طبيعة الحياة	تأليف : فرانسيس كريك ترجمة : د/ أحمد مستجير مراجعة : د/ عبدالحافظ حلمي
١٢٦ ـ اللغات الاجنبية (تعليمها وتعلمها)	تأليف : د. نايف خرما د. علي حجاج
١٢٧ ـ اقتصاديات الإسكان	تأليف : د. إسماعيل إبراهيم درة
١٢٨ ـ المدينة الإسلامية	تأليف : د/ محمد عبدالستار عثمان
١٢٩ ـ الموسيقا الأندلسية المغربية	تأليف : عبدالعزيز بن عبدالجليل
١٣٠ ـ التنبؤ الوراثي	تأليف : د. زولت هارسيناي ريتشارد هتون ترجمة : د. مصطفى إبراهيم فهمي مراجعة : د. مختار الظواهري

العنوان	المؤلف
١٣١ ـ مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الاسلام	تأليف : د. أحمد سليم سعيدان
١٣٢ ـ أوروبا والتخلف في أفريقيا	تأليف : د. والتر رودني ترجمة : د. أحمد القصير مراجعة : د. إبراهيم عثمان
١٣٣ ـ العالم المعاصر والصراعات الدولية	تأليف : د. عبدالخالق عبدالله
١٣٤ ـ العلم في منظوره الجديد	تأليف : روبرت م . اغروس / جورج ن . ستانسيو ترجمة : د. كمال خلايلي
١٣٥ ـ العرب واليونسكو	تأليف : د/ حسن نافعة
١٣٦ ـ اليابانيون	تأليف : إدوين رايشاور ترجمة : ليلى الجبالي مراجعة : شوقي جلال
١٣٧ ـ الاتجاهات التعصبية	تأليف : د/ عبدالخالق عبدالله
١٣٨ ـ أدب الرحلات	تأليف : د/ حسين فهيم
١٣٩ ـ المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقيا	تأليف : د/ عبدالله عبدالرازق إبراهيم



سلسلة عالم المعرفة

عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ دولة الكويت ـ وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير عام ١٩٧٨ . ويتولى الإشراف عليها لجنة تضم عددا من الشخصيات العلمية المعروفة على مستوى الوطن العربي كله .

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارىء العربي بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة ، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة . ومن الموضوعات التي تعالجها ترجمة وتأليفاً :

١ ــ الدراسات الإنسانية : تاريخ ـ فلسفة ـ أدب الرحلات ـ الدراسات الحضارية ـ تاريخ الأفكار .

٢ ــ العلوم الاجتماعية : اجتماع ـ اقتصاد ـ سياسة ـ علم نفس ـ جغرافيا ـ تخطيط ـ دراسات استراتيجية ـ مستقبليات .

٣ ــ الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي ـ الآداب العالمية ـ علم اللغة .

٤ ــ الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن ـ المسرح ـ الموسيقا ـ الفنون التشكيلية والفنون الشعبية .

٥ ــ الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء ، كيمياء ، علم الحياة ، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم) والدراسات التكنولوجية .

أما بالنسبة لنشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية فأمر غير وارد في الوقت الحالي .

وتحرص سلسلة عالم المعرفة على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر .

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع ـ المؤلف أو المترجم ـ تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف دينار كويتي ، وللمترجم مكافأة بمعدل خمسة عشر فلساً عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي ، أو تسعمائة دينار أيهما أكثر بالإضافة إلى مائة وخمسين ديناراً كويتياً مقابل تقديم المخطوطة ـ المؤلفة أو المترجمة ـ من نسختين مطبوعة على الآلة الكاتبة .

الاشتراك السنوي : وهو مقصور على الفئات التالية :

● المؤسسات والهيئات داخل الكويت	١٠	دنانير كويتية
● المؤسسات والهيئات في الوطن العربي	١٢	ديناراً كويتياً
● المؤسسات والهيئات خارج الوطن العربي	٨٠	دولاراً أمريكياً
● الأفراد خارج الوطن العربي	٤٠	دولاراً أمريكياً

الاشتراكات :

ترسل باسم الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص . ب : ٢٣٩٩٦ الصفاة/ الكويت ـ 13100

برقياً : ثقف ـ تلكس : ٤٤٥٥٤ TLX.NO. 44554 NCCAL

فاكسميلي : 2419 891

طبع من هذا الكتاب خمسون ألف نسخة

مطابع السياسة ـ الكويت



هــذا الكتاب

يبين إريك فردم في هذا الكتاب بالغ الأهمية أن العالم في أزمته الحاضرة يتجاذبه أسلوبان في الوجود يتصارعان من أجل الفوز بالنفس البشرية . فالأسلوب الأول وهو المهيمن في المجتمع الصناعي الحديث ، رأسماليا كان أم شيوعيا . هو أسلوب التملّك الذي ينصب على التملّك المادي والقوة ، وهو مبني على الجشع والحسد والعدوان .

أما الأسلوب الثاني ، وهو الأسلوب البديل ، فإنه يتجه نحو الكينونة ، ويتجلى في الشعور بمتعة التجربة المشتركة ، والقيام بالأعمال المنتجة حقا . ويتأصل هذا الأسلوب في الحب وفي سمو القيم الإنسانية على القيم المادية . وعلى هذا يرى المؤلف في هذا الكتاب المثير أن النمط «التملّكي» سوف يدفع العالم إلى حافة الهاوية من الناحية البيئية والنفسية ، منبها إلى أن نمط الكينونة هو البديل ، وهو السبيل الوحيد لتجنيب الإنسانية الوقوع في الكارثة .

نتملّك أو نكون ؟ هذا هو السؤال الذي يجيب عنه المؤلف في تحليل شامل لأزمة الحضارة الحديثة . وهو بذلك يقدم برنامجا مفصلا ومزيدا من أجل ثورة نفسية واجتماعية لإنقاذ كوكبنا المهدد بالدمار .